ميثم الجنابي

حكمة الروح الصوفي



حكمة الروح الصوفي



Author: Maytham AL-Janabi
Title : The Wisdom of the mystic spirit
Al- Mada P.C.
First Edition :year 2001

اسم المؤلف : ميثم الجنابي
عنوان الكتاب : حكمة الروح الصوفي
الناشر : المدى
الطبعة الاولى : سنة ٢٠٠١

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ - فاكس : ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company.F.K.A. Cyprus
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 .
Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
E -mail : al.- madahouse @ net.sy : البريد الالكتروني

الإهداء

إلى

الجنابي ت . ن .

المقدمة

لقد اقلق المطلق على الدوام كل من العقل والضمير واجبرهما على الاحتكام إلى اليقين ،ووضعهما في نفس الوقت أمام سدود الإيمان وهاوية الشكوك . أي أمام كل ما يتخذ هيئة الهزيمة والانتصار . أما التصوف ،فانه لم يصب مع كل "هزيمة" بعطب الأسى ولم يتذوق مع كل "انتصار" طعم الغرور . فقد كانت هذه "النتائج" بالنسبة له مجرد إغراء النفس الباحثة عن معنى خارج وجودها الحق .

فالتاريخ بمعناه الروحي هو البحث عن المعنى ،وبمعناه العقلي هو البحث عن علل الأشياء ،وبمعناه السياسي هو البحث عن القوة . أنه لا متناه في معناه ،متناه بإمكاناته . وهي مفارقة أبدعت نماذج لا تحصى في العلم والعمل ،وصاغ كل منها بمعايير تجاربه ،إدراكه الخاص للماضي والحاضر .

فالجميع تعتاش وتتعايش على تراث وجودهم اللامرئي ،كما لو انهم قوى تلعب بها ما تدعوه لغة الشعر بيد الحدثان ،ولغة الوثنية بالدهر ،ولغة اللاهوت بالقضاء والقدر ،ولغة الفلسفة بالأول والقديم، ولغة التصوف بسرّ الغيب .

فقد بحث الجميع في الأزل عما يمكنه أن يكون بداية ,وفي الأبد عما يمكنه أن يكون نهاية ,بينما التاريخ في كله هو الآن الدائم ,ومادام للزمن معناه الإنساني وقيمته الروحية . وفي هذا السياق بذل الجميع, كل ضمن حدود تجاربه ,جزئيات روحه الإنساني بوصفها معالم المطلق .

ومثّل التصوف وتمّثل في تجارب شيوخه هذه الحكمة الخالدة ,بحيث جعله ذلك يقف وراء الحس والحدس . إنه سعى إلى تذليل الأنماط التقليدية للمعرفة وقيم الأفراد والجماعات والأمم ,من خلال استعاضته لمقاييس القوة العادية بمقاييس المطلق . فهو لم يتعامل مع مشاكل ومعضلات الوجود بمقولات النفس الاجتماعية ,وصراع المناهج ,وأدلة الجدل والخلاف ,وعقائد المذاهب ,وفوضى الانتقام ,وطوباوية البدائل, بل بمعايير الطريق ,باعتباره نفيا لكل تقنين شكلي ,دون أن يؤدي ذلك في نفس الوقت إلى تبليط طرق الفوضى . فالذي تقيّده الحقيقة يّطلق القانون ,والذي لا يقيّده سوى القانون لا يدرك حقيقة المطلق . وهي معادلة تكشف عما في الحكمة والعقل من خلاف ,وعما في وحدتهما الصوفية من قوة متسامية .

مّثل المتصوفة في ثقافة الإسلام وتّمثلوا معالم المطلق ,وذلك لاقتفائهم مآثر الوجود وحقائقه الكبرى . انهم مّثلوا تلقائية الوجود وتّمثلوا في نفس الوقت معنى صيرورته الدائمة . مما جعلهم "أسرى" المساعي الشاقة للبحث عن الوحدة ووعي الذات . ومن ثم ألزموا أنفسهم ببذل الروح الأخلاقي وإسلامهم للمطلق . وليس مصادفة أن يطالبوا المريد في إحدى نصائحهم إياه قائلين : إذا استطعت بذل الروح فتعال ,وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية!!

ولا يعني بذل الروح سوى الاستجابة الدائمة لإدراك وإعادة إدراك معالم المطلق . وبالتالي ليست حكمة التصوف سوى تمّثله معالم المطلق الإسلامي باعتبارها معالمه ،وتمثيله إياها باعتبارها معالم الإسلام .

لقد جسد التصوف معنى الحكمة القائلة ،بان الإبداع الحق يفترض بذل الروح في سبيل المطلق . والمطلق هو الكل الثقافي الخاص ،والمبتدع في إشكاليات الحاضر وبدائل المستقبل . وليس مصادفة أن يكون اشتقاق العربية للإبداع والبديع ،والبدعة والتبديع من جذر واحد . فهو اشتقاق يكشف عما في الوجود التاريخي للثقافة من مفارقة محيرة للعقل ومثيرة للوجدان . وهي مفارقة تبرهن على أن التمثل العميق لحقائق الثقافة مشروط بادراك كيفية جمعها بين الضدين . فالجمع بين الضدين هو قدر المطلق . والتصوف أحد تجلياته الروحية الكبرى . فإبداعه مقيد بمعايير المطلق الإسلامي . من هنا قيمة انتمائه التام للثقافة الإسلامية وإبداعه فيها .

لقد كشف التصوف عن أن عظمة الإبداع على قدر انتمائه لمرجعيات الثقافة ،وعن أن الإبداع العظيم هو الذي يصهر المرجعيات في معاناة إخلاصه للحق والحقيقة . بمعنى صهرها المتجدد في وعي الذات وتوظيف نتائجه في تعمير وعمران الكلّ العقلاني – الأخلاقي – الروحي للأمم .

ميثم الجنابي

الكتاب الأول

«بذل الروح»

الباب الأول

تفاؤل الوحدة المغرية بين الشيخ والمريد

الفصل الأول :
الإرادة الصوفية - نهوض القلب في طلب الحق

"شيوخ أمناء ومريدون أشداء "

إن الهوة التي تفزع اشد القلوب وتجبرها على تمني الخلاص ولو بقوة ساحرة ،تكشف من حيث الواقع والمجاز عما للمطلق من معنى لا يسعه إلا قلب المؤمن ،حسب عبارة الصوفية . وفي هذا القلب تكمن مقومات العالم الذي أطلقوا عليه تسمية الإرادة . ولم يبدعوا ذلك من خيالهم المجرّد ،بقدر ما انتزعوه من تأمل المسار الذي ينبغي أن يبتدئ به الفعل الإنساني حركته لأجل بلوغ مرامه الأقصى . إلا أن انتزاعهم للإرادة تضمّن في نفس الوقت صهر المعاناة الحية لاستخلاص الحقيقة ،والتي أبدعها تاريخ عريق من فاعلية العقل والوجدان الإسلاميين ،منذ أن دفع الإسلام شعار الله باعتباره الغاية العليا للفعل الإنساني . أي منذ اللحظة التي أدخل فيها الإسلام فكرة المطلق إلى مشاعر "الجاهلية" ، مذللا خشونتها المادية وصلفها الإرادي بإرادة جديدة . فالإسلام المحمدي نفسه هو إسلام الإرادة "لخالقها" .

أعطى الإسلام لاتباعه قناعة الإيمان التقليدي ،وترك لهم "اختيار" تجسيدها . بهذا يكون قد ساهم في استثارة الفعل ،والذي شكلت الخلافة

وتكاملها الحضاري نموذجه التاريخي الأول . وهو نموذج كان ينبغي له الارتواء بعد عطش المساعي الإرادية ,لتظهر من بين شقوقه براعم الإرادة الحية وصروحها الجديدة . فقد افلح إسلام الدعوة والرسالة في خلق وإتمام إرادة ذاته في إرادة الأمـة . وعند هذه الحالة كان لابد للصراع الداخلي من أن ينشأ ,متجددا بمستويات أخرى .

فعندما بلغ الوعي الديني الأول ذروة ما كان يبدو له في بادئ الأمر صدى دعوة لا قرار لها ,فانه كفّ عن تأمل ذاته كجزء منها . آنذاك اخذ بالنتوء كبراعم لا تتحسس إلا شعاع الشمس . وحالما تتفتح, فأنها لا تحس حتى بالتهامها السريع لذاتها . ومن الممكن القول وبان هذه الصيغة المجازية تعكس في صوريتها المفرطة المسار الذي قطعته فكرة الإرادة الإسلامية في مجرى تحولّها من الأنا المغمورة إلى الأنا الفخورة . أي أنها عبّرت عن حركتها الصريحة في مساعي الإدراك المعرفي و السمو الأخلاقي الذي رافق صيرورة الثقافة الإسلامية .

فمعضلة الإرادة لا تظهر إلا في تلك الحالات ,والتي يقطع بها الوجود الاجتماعي شوطا من معاناة الحقيقة و الضمير . وبالأخص عندما تبدأ حركات الأفلاك المادية والروحية في لفّ الفعل الإنساني وغاياته في لجة الشكوك والجنون ,واليقين والسكون .

فالصراعات الأولية التي رافقت نشوء الخلافة استثارت في "إرادات" المسلمين اراداتهم . ولا يعني ذلك خلوّ هذه الارادات من مآثر القدر البطولية ,ومن نزوات المصالح الرذيلة . أنها جرت بين احتكاك هذه المآثر والنزوات ,مازالت الإرادة وثيقة الارتباط بالفعل (الإنساني) . وليس مصادفة أن ينهمك الكلام في جدله المتنوع عن قضايا القدر والاستطاعة ,والجبر والاختيار . أي بكل ما له صلة بقضايا الفعل والإرادة .

لقد تحسست الأمة الإسلامية في صيرورتها الأولى مذاق الإرادة المّر , وتلذذت بانتصاراتها . وحالما أخذت تواجه انكساراتها الداخلية, فأنها اضطرت إلى مواجهة حقيقة إرادتها وما تسعى إليه . وقد قوّى ذلك صلبها الروحي . فالانكسارات الروحية هي جزء من صيرورة الروح الثقافي والذي يقوّم الإرادة و يجعلها في نفس الوقت مستقلة ,كما لو أن حقيقية معناها تقوم في تحدي ما تعتبره انتهاكا لوجودها . ولا تظهر هذه اللولبة الفكرية في منطق التفكير المجرد إلا بعد مرورها بدهاليز المواجهة الواقعية .

فالاضطرار الذي واجهته الأمة الناشئة في التعامل مع حقيقة إرادتها, ما هو في الواقع سوى شرط وجودها الاجتماعي والسياسي والروحي . أي كل ما وضعه الإسلام في وحدانيته الدينية . ومن الصعب القول وبان هذه المواجهة تعكس على الدوام إدراك ما ندعوه الآن بمعالم الأزمة ,غير أن الأمة أدركت حينئذ واقع وقوفها أمام هوّة تستلزم إعادة النظر بحقيقة أفعالها وأهدافها . ولم يتخذ هذا الوقوف في بادئ الأمر مظهر الحزن والكآبة المنزوية ,ولا التعالي المفرط ,بل اتخذ صيغة التحدي العنيد . وهو تحدي رافق افتراق الأمة إلى فرقها المشهورة الكبرى . وما وراء هذا الانشقاق كانت تتقوى عناصر الوحدة الجديدة من خلال تراكم مشاعر الانتماء للمطلق(الإسلامي) ولا يعني ذلك سيطرة هذا النزوع على أفئدة الجميع ,بقدر ما يعني أن تغلغله الخفي وتسربه الدافق إلى عقول المفكرين وضمائر الورعين ككان السمة المميزة للروح العصر .

فإذا كانت سمة إسلام الدعوة والرسالة هي تذليل "الجاهلية" ,ورفع شعار الوحدانية ,فان إسلام الخلافة(الراشدية) سعى لتوظيف شحنة الحماسة الإسلامية من اجل بناء وحدة الدولة والأمة . شاطر في هذه المساعي كل من بأس العزيمة وبؤس الهزيمة . وعبّرا في تناقضاتهما "الطبيعية" عن المجرى الضروري لصيرورة التاريخ الدولتي . ففي الوقت

الذي استثارت مساعي تجسيد المساواة والعدالة الإسلاميتين حدّة الورع الديني بتعميق معنى العدالة والمساواة ،فان بناء مؤسسات الدولة وملاحظة "اغترابها" عمّق مشاعر الانتماء الحقيقي للحق الإلهي والإنساني ،أو مشاعر "الحاكمية الإلهية" . مما أدى إلى تنوع وتجذر وحدة الإسلام في ظل خلافاته المتزايدة . وكشف في نفس الوقت عن المساعي العملية لإدراك مبادئه الكبرى . وقد ارتبطت هذه العملية بتحديد المضمون الأخلاقي للعقل وقضايا العديدة مثل الإرادة والجبر والاختيار .

ظهرت هذه القضايا في البداية كجزء من مشاعر الانتماء لله الإسلامي بهيئة "ما أراد الله وما لم يريده" تجاه مشاكل الأمة وحقوقها . وكان هذا الانتماء في أسسه ومقوماته التعبير الإنساني عن استمرارية الخضوع لله باعتباره إسلاما كما هو ،وتعبيرا عن حقائق الإسلام لله . وقد عبّر هذا الانتماء عن ثراء الاستيعاب العملي لمواقف الأنا الإسلامية الواعية تجاه مسئوليتها أمام الله والأمة . إذ لا تعني "ما يريده الله" سوى ما يريده الإنسان (المسلم) . ولم تعد ارادة المسلم نزوة الحمية الجاهلية ،بل "فرض" الشريعة المقننة لاستيعابه مبادئ الإسلام وقيمه . وهو استيعاب لم يجر بين ليلة وضحاها . كما لم يقتنع الجميع بدرجة واحدة بحيث يقنعهم "بقوانين وقواعد" ثابتة تفترض خضوعهم امامها باعتبارها استظهارا لحقيقة الإرادة الإلهية . فالإسلام لم يضع آنذاك سوى الحجرات الأولى لصرح الرؤية الإسلامية . واحتوى ذلك على إمكانيات عديدة لبناء زوايا الشريعة . كما أعطى لكل امرئ وفئة أحجارها الخاصة ،الفقهاء بالفقه ،والمتكلمون بالكلام ،والمتحاربون بالسلاح . وأفلحت هذه العملية الدامية – المرحة في خلق بدائل الإرادة الإسلامية من حيث كونها نفي لحمية الجاهلية . فالإرادة لم تعد نزوة وحمية ،بقدر ما هي "قانون" يستمد مقوماته من وعي الانتماء الحر للكلّ الإسلامي . وهو السبب القائم وراء اعلان الجميع في مجرى خلافاتهم بان ما يريدوه

هو تنفيذ للشريعة والحق . وبذلك يكونوا قد جعلوا من وحدة الخضوع في الإرادة وإرادة الخضوع جزءا من وعي الارتباط بالمبادئ الكبرى واركانه ووحيه في القرآن والسنّة . وأدى ذلك الى بلورة آلية انكسار "إرادة الرب" في "إرادة الحق" . ومن ثم صيرورة ارادات لا تحصى يدعي كل منها استناده إلى القران والسنّة ,أو انتمائه إلى دار الإسلام .

فالصراعات الحادة حول قضية الإرادة الإنسانية و"الحكم الإلهي" , التي رفع الخوارج شعارها العملي ,أسهمت في مجرى تطور الخلافة بتعميق شعور الانتماء للمطلق الإسلامي ووحدته الروحية . بينما ساهمت الخلافات الجوهرية بين التيارات الفكرية والسياسية الكبرى في مواقفها من "الإرادة" على توسيع وتعميق عالم الأخلاق الإسلامي ومساعيه النامية صوب إدراك ذاته استنادا إلى مصادره الأساسية : القران والسنّة وتجربة السلف . فإذا كانت السلطة الأموية ,وعلى سبيل المثال ,سعت جاهدة لنشر فكرة القضاء الجبرية ,فان صداها الفكري أتى في بادئ الأمر من أعماق الورع الإسلامي وعلى لسانه . ففي رده على كتاب عبد الملك بن مروان ينطلق الحسن البصري من إدراكه لفعل السلف الذين "عملوا بأمر الرب ورووا حكمته واستنّوا بسنّة رسول الله, و كانوا لا ينكرون حقا ولا يحقون باطلا ,ولا يلحقون بالرب إلا ما ألحق الرب بنفسه" . أي انه شدد على أن حقيقة أفعالهم تقوم في اتباع إرادة الله في أمره وحكمته وسنّة رسوله . وأن تجسيدها الحق يفترض إحقاق الحق وإنكار الباطل ,لان دين الله(الإسلام) ليس بالأماني . مما يفترض في كل قول برهانه من القران . ولم تعن هذه الفكرة في آراء الحسن البصري سوى جعل الحق فيصلا ومعيارا نهائيا في الحكم . وأن هذا الفيصل هو العمل الصالح المطابق لما في القران من أحكام . أي كل ما يستلزم العمل الفردي والإرادة . من هنا فكرته عن أن الله لم يكن مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . ولا يعني ذلك في

الواقع سوى التشديد على ضرورة الفعل الإنساني الحق .

تعكس هذه الفكرة في أعماقها الملامح الأولية لوعي ما دعاه الحسن البصري بالخلاف بين حقيقة "النعمة من الله" وواقع "تبديلها من العباد" . فهو خلاف يتمحور في نسبة العلو لله والدنو للإنسان ,دون أن يضع أحدهما بالضد من الآخر ,ودون أن يقر بحتمية هذه المفارقة . لقد عكست هذه المفارقة مناهضة الروح الإسلامي الورع لمحاولات سحق الإرادة الإنسانية في طاحونة الجبرية القاسية . أي تحميل الله قدر ما هو مميز للإنسان وذلك بسحق إرادة الإنسان ومسئوليته الواعية . وأكد الحسن البصري على انه "لو كان الكفر من قضاء الله و قدره لرضيه ممن عمله . وما كان الله ليقضي قضاء ثم لا يرضى بقضائه . وليس الجور والظلم من قضاء الله ولكن قضاء الله أمره بالمعروف والعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي" . وأعطى في الوقت نفسه لفكرة القضاء والقدر مضمونها الإيجابي من خلال مطابقتها مع الدعوة للعمل الصالح . من هنا استشهاده بالآيات التي تشير إلى أن الهداية والنعمة من الله ,وكل ما يخالف ذلك من الإنسان . أنه أعطى للإنسان حرية التصرّف في "قضائه وقدره" . بمعنى إن شاء هدى وإن شاء كفر . إذ لا يعني قدر الله وقضاءه سوى وحدتهما في الفعل, انطلاقا من أن أمر الله هو قدره ,وقدره هو أمره ,والله لا يأمر بالفحشاء والمنكر . ذلك يعني أن القدر هو الأمر نفسه . فقدرة الإنسان هي التي تجعله يقترب أو يبتعد من الله ويتذبذب بين الفضيلة والرذيلة . لهذا وجد في نشر وتأييد الفكرة الجبرية ,التي ترمي الباطل على الله, محاولة التخلّص من "ثقل الحق" والأخذ "بخفة الباطل" . فالله "لم يجعل الأمور حتما على العباد" ,كما يقول الحسن البصري ,على عكس ذلك أن الله يجازي الناس بأعمالهم ,وقد "أمرهم بعبادته ودعاهم للاستغاثة به . فان هم أرادوا ما عنده احدث لهم عونا إلى عونه وتوفيقا إلى

توفيقه" . بهذا يكون الحسن البصري قد صاغ ضمن تقاليد الورع الإسلامي ,فكرة الإرادة الإنسانية والعون الإلهي أو وحدة الفعل الإنساني والإلهي .

أعطى الحسن البصري للإرادة الإنسانية استقلالها الفعلي ,وأوجب لها مثالا أرقى ومقياسا مطلقا في الله! إلا أن هذه الفكرة الأولية التي ستهذبها تجربة أجيال لاحقة من جدل الكلام وصراعات المدارس واحترابها ومعارك الفرق وخلافاتها ,تضمنت في أعماقها جنين الحدس الأخلاقي الرفيع . ولم يكن هذا الحدس المتسامي للقوة الأخلاقية من نصيب القائلين فقط بالإرادة الحرة للإنسان ,بل ومن جانب "مجّبرة" الإسلام الأوائل العظام . إذ لم يتهاووا في وحل التأييد الخنوع للرذيلة . على العكس! لقد بحثوا أيضا عن إطار أوسع لفهم حقيقة الأنا الورعة في الكلّ الإسلامي . لهذا كان بإمكان الجهم بن صفوان القول بالجبر والدعوة للتمرد .

لم يعق رفض التأويل السلبي لفكرة القضاء والقدر (أو الجبرية السيئة) إمكانية التهاون مع الشرّ الواقعي ,كما لا تعني الدعوة الدائمة للإرادة الحرة تحولها بالضرورة الى شعار دائم للفعل الحر . في حين تعارضت أحيانا جبرية الفكر مع حرية الفعل والإرادة في تحدي السلطات والواقع . وهو أمر يعّبر عن الحقيقة القائلة بان عظمة الفكرة لا تقوم في تحولها إلى فعل مناسب ,بل في الكيفية التي يجري استيعابها الحر من جانب الكيان الذاتي للإنسان . وقد استثارت هذه الظاهرة المتناقضة هموم الجدل الفكري الباحث عن يقين لذاته وللآخرين . وفي حصيلتها نسجت معالم الروح الإسلامي في مواقفه المتباينة والمختلفة من قضية الإرادة .

فإذا كان جدل المسلمين الأوائل قد تجاوز حد السيف إلى تخوم الاحتكام للقران والسنّة ,فان هذا الانتقال كان لابد وأن يعيد الصلة

الجديدة بالله ,ولكن من خلال تأمله ككيان مستقل عن الجميع . "فالإرادة الإسلامية" لم يكن بإمكانها آنذاك أن تعي ذاتها كفعل حرّ .
فهي شأن كل مسار حقيقي في دروب الحرية ,كان لابد لها من عبور الحواجز المادية الضرورية والطارئة في صيرورة الدولة والروح الثقافي للامة . ولازم المساعي الإرادية للجميع إبداع وحدة "الإرادة الاسمية" في اختلافاتها . وليس اعتباطا أن يصبح الله وليس الإنسان شعار النزاعات الأولى ,لأنه الكيان الأعلى والمحايث في نفس الوقت لمشاعر وإدراك مسلميه بسبب التركة الكبيرة لقوة الإيمان وجذوتها الأولى التي أثارها انتصاره وانتشاره .

فقد شاطر الجميع آنذاك فكرة الله القريب - البعيد ,والأول - الآخر ,والغائب - الحاضر ,والظاهر - الباطن ,وبشكل خولهم "حق" الحديث باسمه . بمعنى إكساب إرادتهم(الإنسانية) إرادته(الإلهية) .

لم تكن هذه العملية المعقدة من صيرورة الروح الثقافي صادقة على الدوام في سخائها ,وذلك بسبب انكسارها الدائم في صيرورة الدولة الناشئة . فقد علمّت الدولة مؤيديها ومعارضيها كل ما لا رأته عين ولا سمعت به إذن ولا خطر على قلب بشر . فالخلافات الأولى التي نشأت مع إرادة السلطة أدخلت الله في وسائلها وغاياتها . ولكنها ساهمت رغم تباين الغايات والوسائل بتذليل "الحاجز الإلهي" . أي كل ما نعثر عليه في سعة وتشعب الجدل الكلامي عند الفرق الأولى حول ماهية إرادة الله ,وما إذا كان الله مريدا وغيرها من المسائل . ولم تختلف فرق الإسلام الكبرى بينها حول هذه القضايا ,بل واختلف أئمة الفرق فيما بينهم أيضا . فقد اختلف الروافض في مسالة إرادة الله إلى أربع مقالات, كما ينقل الاشعري . منهم ممن أكد (كهشام بن الحكم والهشام الجواليقي) على أن إرادة الله هي حركة "لا هي الله ولا هي غيره" . في حين قال البعض الآخر(كابي مالك الحضرمي وعلي بن ميثم) أن "إرادة

الله غيره ,وهي حركة" . أما القائلون بالاعتزال والإمامة ,فانهم يؤكدون على أن الإرادة "غير المراد ,وأنها مخلوقة لله لا بإرادة" . بينما قال البعض الآخر " إن إرادة الله لتكوين الشيء هو الشيء" و"أن إرادة الله ليست حركة" . أما المقالة الرابعة فتنفي أن يكون الله أراد شيئا قبل الفعل . لهذا قالوا "لا نقول قبل الفعل أن لله إرادة" .

ومع ذلك فإن الجامع بين هذه الآراء هو سعيها لتحديد إرادة الله بين السلب والإيجاب ,والفعل والوجود . فهناك من يؤكد على أن إرادة الله حركة ,وفي حين نفى الآخر أن تكون إرادة الله حركة . وهناك من يستحكم في آرائه النفي(لا هي هو ولا هي غيره) ,و(أن إرادة الله غيره) . وإذا كانت حوافر عزل الله عن إرادته تسعى إلى تقديسه, فإنها أدت إلى خلق الفجوة العميقة بين فعله ووجوده ,التي أثارت على الدوام قلق التفكير اللاهوتي في محاولاته حل اشكالات الإرادة الشائكة . وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى أن هذه الأفكار وأمثالها سعت لإكساب إرادة الله فعل الخير ونسب المعصية للإنسان . أي أنها تسير في خطى "الإجماع" الأخلاقي الذي أبدعته تقاليد الورع الإسلامي القاضي بدفع الشرّ عن الله .

أدت هذه الأفكار إلى "اغتراب" الإرادة الإلهية وانزوائها في الأعالي ,كما هو الحال عند المعتزلة . إذ وجدوا في الابتعاد المتسامي لله عن التدخل المباشر في شئون البشر ,الطريق العقلاني الوحيد لتحرير الإرادة الإنسانية من ثقل الرذيلة . فقد حاول أبو الهذيل العلاف إثبات أن إرادة الله غير مراده وغير أمره . وأن إرادته لمفعولاته ليست مخلوقة على الحقيقة ,بل هي مع قوله لها"كوني"! فإرادته للإيمان ,وعلى سبيل المثال ,هو ليس خلق الإيمان ,وهو غير الأمر به . ان "إرادة الله قائمة به لا في مكان" . بينما فسّر بشر بن المعتمر المقصود بإرادة الله ,هو إما

"إرادة وصف بها نفسه في ذاته" وأو"إرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله" في حين اعتبر النّظام وصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه "انه كوّنها ,وإرادته للتكوين هي التكوين" . أما القول "انه مريد لأفعال عباده" فمعناه انه آمر بها ,ولكن الأمر بها غيرها . أما جعفر بن حرب, فقد اعتبر معنى إرادة الله ألا يكون الكفر مخالفا للإيمان هو "أن يكون الكفر قبيحا لا حسنا ,وانه حكم أن ذلك كذلك" .

يعكس تباين هذه الأفكار واختلافها المسار العقلي الذي قطعته "الإرادة الإسلامية" في سعيها للحرية . أنها أخذت تضفي على فعلها معنى عقليا يحّجم لاعقلانية الإرادة المباشرة . وبالتالي انتزاع الحشو المبتذل لآراء الجبرية المسكوبة في قوالب فهمها عن ارادة الله . وفيها أيضا يجري تجاوز محدودية تقاليد الورع الإسلامي بتوسيع الآفاق التحررية و العقلية لفعل الإنسان وأحكامه عن العقل . إذ لا تعني فكرة أن"إرادة الله لا في مكان" ,وأنها "مخلوقة على الحقيقة" ,سوى التنزيه الكامل لفعل الموجودات عن"تدخل" الله المباشر ,والتي صاغها بشر بن المعتمر في فكرته عن أن "إرادة الله في ذات الله" .

لم تسع العقلانية الصارمة للاعتزال إلى خلق فجوة بين الله والإنسان ,بل لردم فجوة الافتعال المبتذل عن سريان الإرادة الإلهية في كل الأفعال المغامرة "للعباد" . لهذا شدد النّظام على أن إرادة التكوين (لله) هي التكوين ,أو أنها الفعل الساري في الوجود . وأعتبر وصف الله بأنه مريد لأفعال عباده معناه انه آمر بها . إلا أن الأمر بها غيرها .

لم يكن هذا الفصل الحاد النتيجة "الطبيعية" للمقدمات والنتائج الجدلية للكلام فقط ,بل والدرجة الضرورية التي أبدعتها ذهنية الاعتزال في مساعيه الحثيثة تحرير الأنا الإسلامية من قيود "استسلامها" . ونعثر على أحد النماذج الرفيعة لهذه الظاهرة في فكرة أبي موسى المردار

القائل ,وبان إرادة الله لمعاصي العباد لا تعني سوى انه خلىَ بينهم و بينها . أي أن الله ترك للإنسان حرية الموقف والإرادة بين فعل المعاصي أو تجنّبها . وفي حالة تجنّبها فهو يعمل بما أمر الله وفي حالة اقترافها فان الله لا يحب المعاصي . وهي فكرة نموذجية في تعبيرها عن ذهنية الاعتزال الإسلامي في طروحاته الأخلاقية – العقلية . إذ ليست إرادة الله الا يكون الكفر مخالفا للإيمان سوى لان الله حكم بذلك ,كما يقول جعفر بن حرب . ولا تعني هذه الفكرة الفلسفية سوى أن إرادة الله للمتضادات هو حكم وجودها . وهي ذات النزعة العقلية الصارمة في رؤية مضمون ومعنى الفعل "الإلهي" .

فالاتفاق الضمني بين المعتزلة على تحديد حقيقة الإرادة الإلهية كان الخطوة الأولى في تذليل ضرورتها المباشرة ,والتي رافقت صيرورة الروح الثقافي الإسلامي ودولة الخلافة . بمعنى تجاوز المرحلة الضرورية في وعي الفعل الإنساني من خلال إدخال الله في نيات وغايات القوى المتحاربة والمتصارعة .

وأدى ذلك إلى أن يكون الله الحافز الأول لتذليل العوائق ,و"العائق" الأول أمام الإرادة المتحررة من رق الضرورة المباشرة . وهي الخطوة التي تكشف عن الهوية التلقائية لشحذ إرادة الأنا الإسلامية وانكسارها ,وأو تجلياتها العديدة في مدارس الفكر وتياراته السياسية . فإذا كانت وحدانية إسلام الدعوة والرسالة قد لفت في فكرها كل ما يطرأ على العقل والضمير ,والوهم والخيال ,والعادات والقيم ,فلأنها لم تتجزأ بعد في عوالم الدولة ووظائفها السلطوية . وقد كان ذلك إنجازا كبيرا بالنسبة للعالم الروحي في تقبل الأمور على عللها ,وباعتباره دليلا على ما ينبغي . وذلك لان تناغم الذات الإنسانية والذات الالهية كان يجري من خلال الجماعة المخاطبة في آيات القران وسوره . مما أعطى للاتباع "حرية" العمل الكامل في عالم الإيمان ,ولاسيما وانه خال من قيود الشك

واليقين العقلية . فالإيمان القلبي والرحمة الباطنية أذابا إرادة المسلمين الأولى في المساعي العملية لبناء "الأمة الوسط" . وأدى ذلك تاريخيا إلى إبداع مثال الأنا - الجماعة على انه وسط بين ارادات متضاربة لا تحصى .

إن ذوبان الأمة في كينونة الدولة ,ومن ثم بروز معالم السلطة إلى المقدمة ,باعتبارها القوة الساحبة لإرادة الأمة أدى أيضا إلى خمود وهج الضمير الأول ,وضمور معالم القلب الروحي . آنذاك أخذت تظهر معالم "الحجاب" الإلهي في المصالح والسياسة والعقل . وتحولت هذه المكونات الجوهرية للسلطة والدولة إلى "حجب" تحجب وحدانية الإسلام الأولى واله الدولة الإسلامي . أي انه جرى "إنزال" الله إلى عوالم المصلحة والسلطة والسياسة وإشكاليات العقل ومعضلاته ,بحيث اصبح جزءا مما دعته ثقافة الإسلام الأخلاقية بآفات الجوارح والنفس ,وآفات الجاه والمال ,وآفات غرور العقل . لقد جرى تحويل الله إلى كيان سار في وسائل القوى المتصارعة ومصالحها ,ومساعيها وأدلتها الجدلية . وأثار ذلك في نفس الوقت الردود المباشرة التي أدت بدورها إلى إبداع ما يمكن دعوته "بالله الثقافي الإسلامي" . وحالما تحوّل الله إلى كيان قائم بحد ذاته ,فان تفريعات الذات والصفات والأفعال والأسماء أصبحت المكونات الضرورية المعبّرة عن تعّمق الفكر العقلي وقيم الروح الأخلاقي في نزاله ومكابداته المتنوعة . بمعنى تعّمق الإرادة الإنسانية في نزالها المتنوع من اجل اكتشاف هويتها الحقيقية .

كانت هذه العملية مصدر القلق الدائم بالنسبة للوجود الاجتماعي في تحسس وإدراك القيم الخالدة والعابرة ,ووضعته في نفس الوقت أمام المحك المباشر لاختيار وسائل الفعل وتحديد الغايات في النوايا . بمعنى فسح المجال أمام تعمّق الاختلافات حول إرادة الإنسان . فالمعتزلة

أجمعت على القول بالإرادة الحرة للإنسان ,ومع ذلك اختلفوا اختلافات شتى في تدقيقهم طبيعة هذه الإرادة وموضوعاتها . انهم دفعوا اكثر فاكثر النتائج المنطقية لعزل الإرادة الإلهية عن الإرادة الإنسانية . وعمقوا عناصر القدرة المستقلة عبر تحويلها إلى محك وميدان تجلي الرؤية العقلانية للغاية والوسيلة . وهو الأمر الذي يفسر التدقيقات والتفريعات التي أبدعتها فرق الإسلام في مقالاتها واختلافاتها المفرطة .

وأدى ذلك في آن واحد إلى التحرر الواقعي من ذهنية التقليد وقيودها الوجودية ,وإلى تقوقعها المذهبي (الفرقي) الضيق في ولع الدفاع عن عقائدها الخاصة . وبالتالي اندفاع الإرادة بوصفها معضلة أساسية للحرية وراء مهاترات الكلام . وبغض النظر عن الإشكاليات التي تثيرها هذه العملية المتناقضة ,إلا أنها أفلحت في ترسيخ أسس البحث عن معنى الفعل وفعل المعنى المتراكمة في فضاء التفسير والتأويل والتأمل العقلي . فقد ظلت هذه الذهنية أسيرة الارتباط الواعي بالكلمة "المقدسة" ,مما أعطى لقناعاتها الأساس الضروري لوعي أهمية الفعل النظري . بحيث جعلها أسيرة وسيدة الحكم والاحتكام على فكرة ومعضلات القضاء والقدر ,المشيئة والقدرة ,الجبر والاختيار ,وتجلياتها العملية(الأخلاقية) في الخير والشر ,والحسن والقبيح .

أبدعت الثقافة الإسلامية في مجرى القرون الثلاثة الأولى المكونات الضرورية لسموّ الروح الأخلاقي في قضايا الإرادة ,من إرادة ومريد ومراد ,والتي ستدخل صرح الفكر الصوفي كجزء جوهري في طريقه العملي . إلا أن الصوفية لم يتعاملوا مع معضلات الكلام تعاملهم مع قضايا فكرية ,ولم يتأملوا في ردود الفعل نفسانية الثواب والعقاب . انهم تمثلوا الروح الثقافي للإسلام من خلال نزع العابر(العرضي) فيها . لقد عبّروا عن التيار والخيار اللامرئي في المساعي الإنسانية لرؤية

واكتساب وتذليل الصلة الواقعية والواجبة بين الإرادة وعدم الارادة ,أو تسويتها التامة .

ادرج الصوفية الإرادة في صلب طريقتهم ,ومن خلالها حاولوا استدراج معالم الشريعة بالصيغة التي أبدعوا فيها على مثال كل مريد "غنائم" الحقيقة . إلا انهم لم ينظروا إلى هذه الخلاصة بمعايير القوة والمصلحة ولا بمعايير العقل والمنطق (الشكلي والشرطي) ,بل بمعايير الذوق والمكاشفة وتجلياتها في المقامات والأحوال . إذ استدرجوا كل ما في الوجود والروح لبناء الكيان الخالي من مكوناته الشرطية عبر إعادة بناء لحمته في الفعل المخلص ومساعي الوحدة . فالإرادة الصوفية هي "بدء طريق السالكين واسم لأول منزلة القاصدين إلى الله" ,كما يقول القشيري . وإن أهميتها في الطريق تقوم في كونها "مقدمة كل أمر" . فهي المقدمة الضرورية التي يبتدأ بها المريد في قصد الطريق ,والفعل الذي تتمحور به إرادة المريد بالشكل الذي لا يبقى معها ريب في صحة الفعل والقصد . فمن "لا تصح إرادته بدار لا يزيد مرور الأيام عليه إلا أدبار" كما يقول أبو عثمان الحيري . أنها الفعل الأول ,والذي يستلزم "إرادة الحق بإسقاط إرادته" كما يقول الواسطي ,والفعل الذي يسقط مضمون "الاختيار" العادي ,كما صاغه البسطامي بعبارة "أريد أن لا أريد" .

وإذا كان هذا المطلب الصارم للإرادة من نتاج الإدراك الكامل لأهميتها في الطريق (الصوفي) ,فلأنها الفعل الأولى الذي يستلزم إخلاءه من مكونات وعوارض الإرادة النفسية . لهذا اعتبر الصوفية أن كل "مريد في قلبه شئ من عوارض الدنيا مقدار خاطر ,فأسم الإرادة له مجاز" . وجعلهم ذلك يشددون على ضرورة "إزالة الاختيار من القلب" . ولا يعني ذلك نفي الاختيار والحرية ,بل إزالة الحافز الخفي القائم وراء

"الاختيار" نفسه وباعتباره تكلفا في الحال . لان القصد من وراء الإرادة الصوفية هو "الخروج من العلائق" . وأطلق الصوفية على ذلك أيضا مفهوم تسوية الإرادة . ففي هذه الإرادة تتلاشى الاعتبارات العارضة أمام مساعي الإخلاص للحق . وبما أن الإرادة في الوعي العادي تتطابق مع مقدمة كل أمر ,كما يقول القشيري . بمعنى أن ما لم يرده الإنسان لم يفعله وأن ما يريده يفعله ,وأن الرغبة في سلوك الطريق هو إرادة, وسمي إرادة تشبيها بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها . أما في الواقع ,فان الإرادة ,حسب الحقيقة الصوفية ,هي "ترك ما عليه العادة" . من هنا قولهم "ترك العادة إمارة الإرادة" .لان عادة الناس في الغالب "التعريج في أوطان الغفلة والركون إلى اتباع الشهوة ,والإخلاد إلى ما دعت إليه المنية . والمريد منسلخ عن هذه الجملة . فصار خروجه إمارة ودلالة على صحة الإرادة" .

غير أن هذه الإرادة التي تجعل من "الخروج عن العادة" مقدمة الإرادة تكشف في نفس الوقت عن أبعاد الرؤية الصوفية للإرادة . بمعنى التفريق بين معناها(حدّها) وحقيقتها . لان تعريف الإرادة بعبارة "ترك ما عليه العادة" هو مجرد معناها العام حسب كلمات القشيري ,أو حدّها حسب كلمات الجيلاني . أما في تجليها الصوفي (الفردي) فتتخذ صيغا عديدة . فهي تعبّر عن حقيقة الحال الصوفي في استقامته ,والتي عبّر عنها أبو علي الدقاق بصورة نموذجية في قوله :

"الإرادة لوعة في الفؤاد,
ولدغة في القلب,
وغرام في الضمير,
وانزعاج في الباطن,
ونيران تتأجج في القلوب" .

وسوف تنحلّ هذه العبارة في أسلوب الرؤية الصوفية وتذوبّ في لسانها في الحال والمقال . ولم يكن ذلك نتاج حالها المترتب على فعل الإرادة باعتبارها تركا للعادة ,ومن ثم بروز لوعة القلب وغرام وانزعاج وتأجج العالم الباطني (الوجداني) للمريد في سعيه لان "يجد الله بلا إشارة" ,كما يقول الدقاق . فما بينهما تترامى متاهات الطريق . فالطريق هو العالم المرئي – اللامرئي ,المقيّد –اللامقيّد ,والبداية التي لا بداية لها ,والنهاية الدائمة ,لان بدايته جزء من الغيب ونهايته سرّ يدركه الصوفي على انه التجلي الممكن "لنهوض القلب في طلب الحق" . من هنا قول محمد بن خفيف "الإرادة هي سمو القلب لطلب المراد", وقول أبو علي الدقاق "نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة" ,وفي حال آخر "أن تجد الله بلا إشارة" . فهي تجليات متعددة لوحدة الظاهر والباطن ,المتناهي واللامتناهي في معنى الفعل المعبّر عن حقيقة الإرادة بوصفها "نهوضا للقلب في طلب الحق" .

إذا كانت هذه الصيغة في ظاهرها تمّثل الانقطاع الجلي عن تقاليد العقلانية الكلامية والفلسفية في استيعابهما حقيقة الإرادة ,فلأنها تمّثلت الطريق المعاكس والأكثر امتلاء في رؤية حقائق الإرادة المجردة . لهذا قال ابن عربي بان من يفكر في الإرادة ليس من الصوفية . فصاحب الفكر يصيب ويخطئ لأنه ليس صاحب حال ولا صاحب ذوق . بينما لا ينطق الصوفي إلا بحسب "ذوقه وما يتوهّج عنده في حاله" ,ولأنهم يعتبرون عن ذوق لا عن فكر ,كما يقول ابن عربي . ولا ينفي ذلك إمكانية التباين ,كما لا يعني تشابههم في الآراء والمواقف . أما الشبه الظاهري في أحكامهم من الإرادة مع أحكام أصحاب الفكر فعادة ما يولد التباس الصورة عن تشابههم التام . فالاعتبار قد يكون عن فكر وقد يكون عن ذوق ,كما يقول ابن عربي . غير أن الاعتبار عند الصوفية هو الأصل ,وعند أهل الفكر فرع .

ولا يعني ذلك أن الصوفية يقفون بالضد من أهل الفكر ,أو أن التفكير العقلي المحض عاجز عن إدراك حقائق التصوف ,أو أن هناك أماكن لا يمكن ولوجها ,بقدر ما انه تطرّق إلى "حقائق الاعتبار" ,والتي يجري استيعابها بأساليب ومضامين مختلفة(عقلية عند أهل الفكر وذوقية عند الصوفية) . فإذا كان الاعتبار هو الأصل عند الصوفية ,فانه فرع عند أهل الفكر . مما حدد استنتاج ابن عربي القائل ,بان صاحب الفكر ليس من أهل الإرادة ,انطلاقا من أن طريقه في المعرفة معاكس لطريق الصوفي . غير أن الصوفي في طريقه لا يكتسح معالم الفكر العقلي, بقدر ما انه يذيبها في روافد ذوقه المعرفي للحقائق . انه يجعل منها مكونات ضرورية أيضا في اعتباره الذوقي . لهذا أكد ابن عربي على أن أهل الإرادة يمكنهم أن يفكروا ولكن فقط في الموضع الذي يجوز لهم الفكر فيه ,وهو الموضع الذي لا يمكن أن يحصل الأمر المفكر(بفتح الكاف) فيه إلا به .

لم يحشر ابن عربي ,شأن عظماء الصوفية ,عقله في جدل الجبر والاختيار ,ولا في مقولات الفكر الأخلاقي ككل . لأنه وجد في هذه الجدل أسلوبا لا يخلق إلا "حجاب المعرفة" . فهو حجاب يعرقل المسار الضروري لإدراك حقيقة المكونات الفعلية للمثال الواجب في التجربة الفردية وأصالتها . أو ما يتطابق في عبارة الصوفية مع فكرة طريق الكشف والوجود .

فالصوفية لم يتعاملوا مع فكرة الإرادة كما لو انها جزء من تأملهم النظري ,بل تمّثلوا الإرادة الصوفية نفسها باعتبارها "نهوضا للقلب في طلب الحق" من اجل الحكم بها على كل موجود . من هنا قولهم "من صحّ له حكم الإرادة المصطلح عليها عند أهل الله(الصوفية) كان بإمكانه معرفة حقيقة الحكمة" . فالإرادة الصوفية باعتبارها نزع الإرادة لا تفترض

عدمية المواقف . على العكس! أنها تحوي في ذاتها مكونات التسامي , الذي يفرضه "منطق" الطريق الصوفي نفسه في وحدة الفناء والبقاء (الأخلاقية – المعرفية) وأو "سموّ القلب في طلب المراد" . لذا لم يقف ابن عربي في شرحه عبارة البسطامي القائل"أريد أن لا أريد" عند حد اعتبارها إرادة محو الإرادة عن النفس ولان هذا الحد تعبير عن الفناء في وجوده بمعنى "قيام الإرادة به" كحافز لا مرئي . من هنا تتميمه قول البسطامي (مخاطبا الله) بعبارة "لأنني أنا المراد وأنت المريد" .

لا تخدش هذه الصيغة المقلوبة في ظاهرها عن علاقة المراد بالمريد سوى ذهنية الاستبداد والتقليد . فهي الذهنية الوحيدة التي تفرض على اتباعها نمط الحياة الجامدة من خلال تعميق شعور الخضوع الأعمى "لكلمات" الأفكار . بينما لم يسع الصوفية من وراء صياغتهم مطلب نهوض القلب في طلب الحق سوى استدراج أدب الحقيقة من اجل انتزاع المكونات الشرطية للانا العادية . لهذا كان بإمكان ابن عربي إعطاء علاقة المراد بالمريد مضمونا يقلب في محتواه عادة التفكير المنطقي في استيعابه لعلاقة المريد(الإنسان) بالإرادة . فمخاطبة أبو يزيد للحق بعبارة أنا المراد وأنت المريد لم تسع الى ترتيب النسبة المقلوبة لحقيقة العلاقة الممكنة بين الله الإنسان وبين "رب الأرباب" وبين "عبيده" وبل الى ترسيخ الكيفية التي يمكن أن تتجسد فيها وعبرها قواعد الاستدراج الصوفي لأدب الحقيقة . فهي المراوغة الصورية التي يوحي بها القلب الباحث عن مطلب الحق المشروع وعندما تضمحل مكونات الأنا العادية في بوتقة الفناء(النفي) الأخلاقي (الصوفي) . ومن ثم بلوغ الحقيقة البسيطة المختبئة وراء كل فعل متسام يجد في ذاته التجلي الممكن لما يمكن دعوته باستظهار الحقيقة في الذات(الإنسانية) على مثال الحق(المطلق) . إذ لا يعني المراد في عبارة البسطامي وتأويل ابن عربي سوى المريد السالك في مسالك الفناء وأو ما عبّر عنه ابن عربي

بكلمات "أن المراد معدوم" . وذلك لان الإرادة متعلقها العدم ,كما أن الممكن متعلقه العدم و إن اتصف بالوجود . اذ كان المقصود من عبارة البسطامي "أنا المراد" هو "أنا المعدوم ,وبينما الحق هو المريد ,لأنه لا مريد إلا موجودا" ,كما يقول ابن عربي . لكن الإرادة هي أيضا "قصد خاص في المعرفة" يتطابق مع تطور المسار الذوقي و"التعليم الإلهي" , باعتبارهما مستويات يكمل احدهما الآخر فيما يمكن تذوقه وفيما لا يمكن تذوقه ,أو ما اسماه ابن عربي "بفتوح المكاشفة" ,بوصفها إرادة الله أيضا .

تعكس هذه المقدمة "المعرفية" مسار التطور الأخلاقي – المعرفي العميق الذي قطعته الإرادة في آداب مريديها وشيوخها . وتعبّر في نفس الوقت عن نفيها الصوفي في الاحتكام الباطني أمام ذخيرة الحكمة في أنسيتها وألوهيتها . ولم تستطع هذه الذخيرة شحذ العلم بالله (أو بكل موجود) إلا بحجر الإرادة . بهذا المعنى كان بإمكان المراد أن يكون مريدا(موجودا) ,والمريد(السالك) مرادا(عدما) . فالانقلاب الكامل في الموازين والمواقع ما هو إلا السلوك الإرادي الذي يكشف عن اعمق أعماق ما ينبغي ,وباعتباره أيضا سلوكا واجبا .

إن هذه "الخطوط" المتعارضة في الظاهر بين الإرادة والواجب ليست نتاجا للفكر النظري المجرد ,بقدر ما هي "عوارض" الروح الباحث عن معنى الخيال المبدع للوجود في تجلياته الممكنة . فقد وضع ابن عربي "متعلق العدم" في مقدمة مساعي الإرادة باعتبارها "قصدا خاصا في المعرفة" ,وبينما العلم بالله مرادا للإنسان . وأن هذا العلم لا يمكن أن يحصل على درجته الكاملة والنهائية ,بحيث يتطابق مع ما يعلمه الله عن نفسه . "فمراوحة" الإنسان بين العدم والعلم بالله هو الذي يضفي على إرادته تلك المسحة العميقة من مشاعر الاندفاع العارم صوب اللامتناه .

فالإرادة التي متعلقها العدم هي إمكانية ووجود أيضا . وفي هذه الإمكانية والوجود يظهر ليس فقط موقع الإرادة في الإنسان وموقع الإنسان في الإرادة ,بل والمعنى الخفي لوجود الإنسان نفسه بين الأزل والأبد ,وباعتباره سعيا نحو المطلق . بهذا المعنى تكلم ابن عربي عن حكم الإرادة الملازم للإنسان مادام في هذا المقام باعتباره حكم التعلق بالمعدوم استنادا إلى "أن العلم بالله لا يصح وجوده" . إن هذه العلاقة الوجودية والمعرفية بين الوجود والعدم تعطي للإرادة معنى يتجاوز بها الفكر الصوفي فعل الأنا العادية وسلوكها المباشر إلى ما لا يتناهى . إذ لا يعني كون العلم بالله لا يصح وجوده سوى عدم حصوله بصورة نهائية بالطريقة التي يعلم الله بها نفسه أي أن المطلق لا يخضع لمعيار غير ذاته . ولكن من الممكن إدراك نسبته في الفعل(إرادة التصوف) عبر تحقيق ما دعاه الغزالي "بحظ العبد" في الأسماء الإلهية ,وما اسماه ابن عربي بمعرفة نسب الأشياء ووجود الحكمة .

فالمعدوم هو الموجود والممكن ,والذي يعطي لحكم الإرادة في الإنسان تمامه واستمراره . إذ أن حكم الإرادة أتم من كونها فيمن يدرك ما يريد ,كما يقول ابن عربي . ولا يعني ذلك في "فتوحاته" سراب الغاية ,بل خيال الإبداع الحرّ في إدراك النسبة الحقيقية بين الوجود والعدم ,ووحدتهما المتنافرة – المتناغمة في فعل الإرادة وأحكامها . واستنتج بأنه "ليست الإرادة الحقيقية إلا ما يدرك متعلقها . فلا يزال عينها متصفا بالوجود ما دام متعلقها متصف بالعدم . فان الإرادة إذا وجد مرادها أو ثبت زال حكمها . وإذا زال حكمها زال عينها" .

فالإرادة الحقيقية هي التي يمكن إدراك متعلقها . وبما أن الإرادة متعلقها العدم ,ولهذا فان استمرارية وجوده هو عين وجودها . واعتبر عين اتصاف الإرادة بالوجود مرتبط باتصاف متعلقها بالعدم . ولا تعني فكرة ابن عربي في هذا السياق سوى ضرورة الإرادة الدائمة ,والتي لم

تتخذ عنده هيئة الكيان المستقل ,ولا حتى هيئة الحافز القائم وراء الفعل نفسه ,وبقدر ما اتخذت صيغة الرحيق الذائب في الأدب الصوفي وتموجاته اللامتناهية في الحال ,باعتبارها ثمرة تزاوج العلم والعمل . مما جعل من الحال كيانا ينحلّ فيه وجد الوجود . من هنا لزوم تلقائيته الدائمة في الإرادة باعتباره عدم نفاذ مرادها ,وإلا لأدى ذلك إلى زوالها . ففي حالة وجود مراد الإرادة أو ثباته ,فانه يؤدي إلى زوال حكمها ,وزوال حكمها يؤدي إلى زوال عينها(ذاتها) . ويتنافى هذا مع المبدأ الذي لا يمكن تجاوزه في الوجود ومعنى استيعابه في الكلّ . واعتبر ابن عربي "من يتكون عن إرادته ما يريد فلا تصحبه الإرادة وجودا . وإنما بقيت الإرادة هناك لان متعلقها آحاد الممكنات ,واحادها لا تتناهى . فوجدها هناك لا يتناهى ,ولكن يختلف متعلقها باختلاف المرادات" .

فقد بحث الصوفية في إرادتهم عن صحة وجودها لا عن كيانها الملموس في الفعل . وإلا لأدى ذلك إلى تجزئتها ,أو بقائها هناك لان متعلقها آحاد الممكنات ,كما يقول ابن عربي . غير أن صحة وجودها لا يتطابق مع تجسيدها الفردي في بلوغ المراد ,بل بالمعنى الذي تخلقه وحدة العدم والوجود(المراد والمريد ,والإرادة ونفيها) أي الوحدة الدائمة للفناء – البقاء ,أو العدم الدائم في الوجود ,والوجود الدائم في العدم . وتضمنت هذه الفكرة على مساعي نفي "الإرادة المجزأة" . وحاول الصوفية من خلال انتزاعهم متطلبات التجزئة التي تفرضها شرطية الوجود الاجتماعي في انعكاساته العقلية وقوانينه الفقهية وقواعده السلوكية وآدابه .

لقد أدرك الصوفية أن "الإرادة المجزأة" تترك شذرات كيانها في

"آحاد الممكنات" . وأنها لا تفعل إلا على خلق العدم الدائم ,ولأنها لا تمارس وجوب النفي الدائم للعدم الدائم في الوجود (الجسدي والروحي) . لهذا ليس بإمكانها إبداع وحدة ,ولا رؤية حكمها الحقيقي من حيث تعلقها بالكلّ . فالإرادة المجزأة تخلق أفعالا لا متناهية ,ولان احادها غير متناهية . ولا تخلق معنى . بينما حقيقة الإرادة (الصوفية) تقوم في خلق المعنى الذي يوجب في الإنسان نهوض قلبه في طلب الحق ,لأنها "إرادة الحق ومتعلقها الإخلاص" ,والقوة الذائبة في الوجوب ,والوجوب الفاعل في لوعة القلب . أي كل ما يؤدي ,حسب عبارة الصوفية ,إلى إزالة الحجاب بين الإنسان ومقصده الحقيقي . إذ لا تعني اللوعة في فاعليتها سوى الصدمة الحقيقية ,أو الثغرة الخاطفة لحجاب الوجود ,التي تنير للمريد عالم المعرفة بتوجيهه صوب مقصوده . وإذا كان مقصوده الحق ,فان ذلك يؤدي إلى "نهوض قلبه في طلب الحق" . وحالما تتطابق النية والفعل والقصد في هذه الإرادة(المعنى) ,فانه سيشهد الحق "في كل عين وفي كل حال" ,كما يقول ابن عربي .

* * *

الفصل الثاني:
المريد - الانا الخفية للسموّ الروحي

"الإرادة تخلق المريد وهو خالقها"

إذا كـــانت الإرادة هي "بدء طريق الســـالكين وأسم لأول منزلة القاصدين إلى الله" في العرف الصوفي ,فان المريد هو تجسيدها . ذلك يعني أن الإرادة تخلق المريد ,وهو خالقها . ومن الممكن تطبيق هذه الصيغة الشكلية على كل الصفات الإنسانية . إلا أن ما بين شكلية الصياغة وبين محتواها تقف على الدوام الخصوصية التي تبعث في الصفات معانيها الحقيقية . وليس عبثا أن يشدد الصوفية على مفاهيمهم "بلسان الحال" لا بمقولات العقل والبيان . ولم يضعوا للإرادة حدودها ومعناها بمقولات الحد والحقيقة ,بل نظروا إلى الحد والحقيقة باعتبارهما الصياغة الممكنة لتجليات الحال الصوفي في الإرادة . فللإرادة بداية ونهاية . وتذوق النهاية فيها لا يقيّدها ,لان البداية في الإرادة فعل واعي ,بينما النهاية "جهل بمكر الله" فيما يؤول له المصير . ولم يقصد أبو علي الدقاق في قوله أن نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة ,على إنها حقيقة النهاية . فالنهاية هنا ما هي إلا سريان الحال في الإشارة . والإشارة لا حدود لها لأنها معنى وفعل ,ورمز ووجود ,وكلّ وجزء . وكان بإمكانه أن يقول أيضا ,إن الإرادة هي أن "تجد الله بلا إشارة .

وإذا كانت هذه الصياغة تستوحي في خلفيتها اثر الثقل الرمزي للحديث القائل بتحوّل المؤمن إلى بصر الله وسمعه . . . بتمثّلها لكل التقليد العريقة للتخلق بأخلاق الله ,فإنها تكشف في نفس الوقت عن عمق التجربة الفردية التي ينبغي أن يخوضها المريد من اجل أن يدرك ما يدرك ,ويتذوق ما يتذوق ,ويقول ما يكشف له كجزء من إرادته . فالإرادة هي صفته الجوهرية ,التي يتحول فيها الثقل الرمزي للحقيقة والشريعة كما استوعبته تقاليد التصوف ,وإلى معالم تقويم أدبه في السلوك . إذ لا يوجد بين الأدب والإرادة الصوفية سوى تباين الكلمات . مما حدد بدوره أهمية التجربة التي ينبغي أن يقطعها المريد من اجل استكمال إرادته .

ولا يمكن توقع "قطع الإرادة" دون التمسك بحدود الأدب وقواعد الطريق . أي كل ما من شأنه تحويل قواعد الأدب إلى شرايين القلب لإنهاضه في طلب الحق . ولا معنى لهذه الممارسة العملية(الأخلاقية) دون إدراك وجهها الآخر القائل بأن سريان الأدب في الإرادة هو تقويتها بالأدب . إلا أن الصوفية لم يعطوا لإدراكهم هذا طابع العلاقة الجامدة ,ولم يتعاملوا معه على أساس تقنينه التام . فالقواعد العامة تتناول حدود اللانهاية ,وهي المفارقة التي تجعل من أدبهم أدب الإرادة في الأدب ,وإرادة الأدب في الإرادة ,أو ما اصطلحوا عليه بعبارة "تسوية الإرادة" . وكل محاولة لإعطاء هذه "التسوية" طابعا عقليا خالصا أو منطقيا شكليا سوف يؤدي إلى إفساد ما في أعماقها من أبعاد لا يمكن إخضاعها للمقاييس العادية ,لان أفعالهم الأولى في تكوين المريد تفترض قلب موازين الحكم والتقييم والإدراك والسلوك عما هو متعارف عليه بالعادة والتقليد .

إن هذه الصورة "المشوهة" بالنسبة لنظر العين العادية تكشف عن طبيعة الخميرة الدائمة في إرادة التصوف ,وباعتبارها تسوية متجددة .

وهي تسوية يجري صنعها من خلال إزالة العوائق الشرطية وترسيخ العلائق الوجبة للمريد في قطعها من خلال استحواذ إرادة الحق على إرادته . بهذا المعنى اعتبر الصوفية المريد من لا إرادة له . فمن لا يتجرد عن إرادته لا يكون مريدا . كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق الدارج لا يكون مريدا . وأعطوا لهذا التحديد العام صيغا متنوعة عبّرت عن أحوالهم وتجاربهم . بمعنى سعيهم لتذليل الإرادة(العادية) من اجل بناء مريد الحق ,أي اتصافه بالإرادة الصوفية في تجلياتها المتنوعة . فقد كان حاتم الأصم يقول "إذا رأيت المريد يريد غير مرادهم ,فاعلم انه قد اظهر بذالته" . بينما اعتبر الكتاني "المريد من يكون فيه ثلاثة أشياء : نومه غلبة وأكله فاقة وكلامه ضرورة" .

يعكس هذا التنوع في العبارات تنوع التجارب الصوفية ونماذج "آنية الحال في المقال" . وتعبّر أيضا عن الأعماق اللامتناهية لوعي حقيقة المريد في أعماله المتناهية . فإذا كان سلوك المريد هو عملية دائبة لإيجاد الصلة الممكنة والتناسب الضروري بين المتناهي و اللامتناهي في الأدب, فان حقيقته العامة تتجلى في تنوع الوصول إلى الحق . وبما أن الوصول النهائي(التام) للحق (المطلق) محال ,ولهذا اتخذ في الممارسة صيغة الفكرة التي بلورها للغزالي في عبارته القائلة ,بان الصوفي لا يرى فاعلا على الحقيقة غير الحق(الله) . ويغض النظر عن ان الغزالي كان يتكلم هنا عن المسار العلمي العملي الذي ينبغي للإنسان أن يقطعه في طريق السمو المعرفي الروحي ,إلا انه استمد مضمونه الواقعي من تحليل وتركيب عناصر الروح الصوفي في بحثه عن وحدة الشريعة والحقيقة . وسوف "يكرر" عبد القادر الجيلاني هذه الفكرة في عبارته القائلة ,بان من اتصف بصفة الإرادة بحيث يقبل دوما على الله ويسمع منه وبه, ويعمل بما في الكتاب والسنّة ,ويبصر بنور الله فلا يرى إلا فعله فيه وفي غيره من الخلائق ,أي لا يرى فاعلا على الحقيقة غيره ,فهو المريد

(الصوفي) . أما في الواقع فانه لم "يكرر" هنا سوى رؤيته وتذوقه لحقيقة المريد وغايته : الوصول إلى الحق! والشيء نفسه يمكن قوله عن ابن عربي . فبغض النظر عن تباين منظومته عن أسلافه الكبار كالغزالي ، إلا أن طروحاته العامة عن حقيقة المريد تتطابق معهم من حيث المبدأ العام للإرادة وتحققها في المريد بوصفه المنقطع إلى الله ، والمؤثر جناب الله الساعي في محاب الله ومراضيه ، والمتجرد عن إرادته . لهذا اعتبر أن من قامت به إرادته ليس مريدا . ذلك يعني انه بحث عن القيمة الكبرى و البعد الأعمق في حقيقة الإرادة الصوفية ، والتي تفترض مكوناتها تطابق الفعل الإنساني والإلهي في وجد كل موجود بوصفه تجليا لإرادة الحق . واعتبر اعظم مراتب المريد أن يكون "نافذ الإرادة لا عن كشف" . إذ لو كان عن كشف فهو عالم بما يكون وليس مريداً . لقد عّمق ابن عربي هنا الفكرة ، التي سبق وأن صاغها الجنيد بعبارة "إن المريد الصادق غني عن علم العلماء" . ولا يعني ذلك في التصوف سوى أولوية وجوهرية الطريق في بناء الإرادة .

فإذا كانت الإرادة الصوفية تستلزم أولا وقبل كل شئ قطع العلائق من اجل "إنهاض القلب في طلب الحق" ، فان العلم هناهو حجاب يعيق بأحكامه وتصوراته الإمكانيات اللامتناهية للفعل . وذلك لان إرادة الصوفية تستلزم لوعة القلب ، بينما العلم يستعيض عنها بادراك العقل . والإدراك العقلي لا يمكنه أن يكون مصدرا للفعل الأخلاقي الحر بسبب غلبة المصالح والقوة في تصوراته عن الحق ، بينما الحق خارج اعتبارات القوة والمصالح العابرة . من هنا قول أبو عثمان الحيري "المريد الحق هو الذي مات قلبه عن كل شئ" . في حين اعتبر ابن عربي المريد الحق "من تنفذ إرادته وهو الله ، ومن أعطاه الله ذلك من خلقه" . وفي معرض تخصصه هذه الفكرة ، أشار إلى انه إذا كانت لفة المريد تطلق على من سلك الطريق بالمكابدة ولم تصرفه المشاق عن الطريق ، فإن المريد

المتحقق بالإرادة هو الذي تنفذ إرادته في الأشياء . ولا يعني ذلك تعجيز الإنسان عن بلوغ حقيقة المريد ,بقدر ما تعكس نظرته الخاصة عن طبيعة ومستويات العلاقة الواقعية والممكنة والواجبة بين الإرادة والمريد .

فمهما يكن الإنسان ,ليس بإمكانه تنفيذ إرادته في كل شئ . من هنا فإن النسبة الحقيقية بين الممكن والواقع ,وبين الضروري والواجب تتجلى للمريد في علمه(كشفه) وعمله . أي بكل ما يتطابق مع قواعد وأدب ومقامات الطريق(الصوفي) من رضى وصبر وشكر . وهو مسار يبلور إرادته الداخلية باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق . وهي العملية التي تصّفي القلب من صدأ الوجود العابر . وذلك لان امتلاء القلب بمكونات الرضى والصبر والشكر هو صيرورة الجزئيات والطبقات التي لا قرار لها من عوالم المقامات الصوفية في "بحر التوحيد" . فعندما يشدد ابن عربي على أن المريد لا يكون مريدا حتى في حالة موافقة علمه لإرادته ,فإنه لم يسع إلى معارضة أحدهما بالآخر ,بقدر ما انه أراد القول بان إرادة كهذه هي مجرد موافقة ضرورية لأنها تعي ما تريد . أي إنها جزء من قيام الإرادة به لا نفوذها . فالأولى هي صيرورة الإرادة لا الإرادة . بينما حقيقة الإرادة في نفاذها الدائم . وإذا كان نفوذ الإرادة في الوجود هو الوجود نفسه باعتباره أحد أشكال تجليات الحق ,فإن المريد الحق لا يمكنه تمّثل حقيقة الإرادة دون تنفيذ إرادته . ولا يعني ذلك سوى أن المريد الحق من تتطابق إرادته مع إرادة الحق .

لكن ماذا يعني تطابق إرادة المريد مع إرادة الحق ؟ وما هي الصيغة التي يمكن أن يتجلى بها هذا التطابق ؟ إن الإجابة الوحيدة على هذه الأسئلة هو ممارسة قطع العلائق وتسوية الإرادة ,باعتباره الأسلوب الوحيد لصيرورة المريد الحق . من هنا استنتاج ابن عربي القائل بان المريد هو "من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وطلب مرضاة الله

وتجرّد عن إرادته . إذ علم أن ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله لا ما يريده الخالق . وهي نفس الفكرة التي عبر عنها بكلمات "رؤية الفاعل الواحد" و" الكلّ في الكلّ" . وفي حالة تجسيدها في معنى الإرادة ,فإنها لا تعني سوى الفعل الذي يستلزم في آن واحد ربط الفردانية الواعية بالوحدانية المطلقة .

إن ربط الفردانية الواعية بالوحدانية المطلقة ليس نتاجا للرغبة الصادقة ,أو حتى الإرادة الواعية للتصوف ,بل أمر يستمد أصوله من الآلية الجديدة التي يبدعها اسلوب تسوية الإرادة . انه نفي لانكسار "إرادة الرب" في "إرادة العبد" ,والأسلوب المتسامي لانكسار "إرادة العبد" في "إرادة الرب" . فالصوفية لم يحكموا في مواقفهم على الله به, بل به عليه ,وعليه به . مما أدى إلى تعميق عوالم الفردية في طريق الإرادة . إلا أن الطريق لم يشتتها في فردياته المتناثرة ,ولم يؤد إلى فردانيات القبح والرذيلة . وذلك لان ربط المسار الفردي بمثال الفردانية الوحدانية أدى إلى إبداع أثقال الموازنة الروحية ,والتي تنقذ المريد من شرور البلاء في المتضادات . فالفردانية هي النعمة الزلقة والقيمة القلقة للسموّ والانحطاط ,بسبب وجودها الخفي في البلاء . غير أن ربط الفردية بالوحدانية يصنع فردانية متسامية ,وذلك لتحويله الفناء الأخلاقي الى أسلوب لنفي الآفات بقيم السموّ القلبي . أي إبداع تالف الفردية الوحدانية على مثال نموذجها المطلق .

وتخلق هذه النتيجة التي يفرضها منطق التصوف حيثيات المعنى الجديد والمتجدد عن حرية الإرادة باعتبارها البديل الاشمل "لإرادة الأموات" . إذ ليست تسوية الإرادة في مكوناتها وحوافزها وغاياتها ومثالها سوى الشحذ الدائم للروح الأخلاقي . فالتسوية ليست تمويتا, كما لا يعني شحذها تلفها . والفناء الصوفي لا يعني العدم ,بل الامتلاء

الحق ,ولان الفناء في الطريق فعل . وتكامل الفعل في مجرى المساعي الحقيقية للمريد يؤدي إلى ما دعاه الصوفية أحيانا بإرادة المراد . فعندما يتكلم ابن عربي عن ضرورة تجرّد المريد عن الإرادة وعن ضرورة توصله إلى علم أن ما يقع في الوجود هو ما يريده الله لا ما يريده الخلق ,فإنه لم يقصد بذلك سوى إرادة الحق أو مراده . ففي إدراك حقيقة المراد تنعكس حقيقة الإرادة . أي تجرّدها (أو تسويتها) . وهو ما يمكن بلوغه عن طريق "الإخبار الإلهي والكشف" أو عن طريق "علم ما تعطيه حقائق الأشياء وترتيبها الإلهي الذي رتبت عليه" كما يقول ابن عربي . إما بطريق الكشف الصوفي وإما بطريق المعرفة العقلية(المنطقية) . فإدراك ترتيب الأشياء بعد معرفة حقائقها يعطي للإنسان إمكانية بلوغ إرادته فيها . أي أن معرفة علاقة الأسباب بالمسببات تؤدي إلى إمكانية قيام إرادته في النتائج .

لم يرفض الصوفية نتائج التفكير العقلي ومعطيات المعرفة العلمية والفلسفية . انهم تمثلوا اكثر من غيرهم إبداعات "الحرية الإنسانية" في إرادتهم المتنوعة باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق . اذ التصوف في جوهره عمل لا فكر . انه فكر عملي(أخلاقي) . لهذا لم يتعاملوا مع مقولات الوعي تعاملهم مع معطيات قابلة للأخذ والرد . لقد تركوا للمعرفة حرية فعلها في الإرادة وتعاملوا مع الإرادة بمقولات الطريق . وكان بإمكانهم التحدث عن أهمية إدراك المسببات ,إلا انهم لم ينظروا إلى ذلك اكثر من نظرتهم إلى مجرد تقرير وجود الأشياء كما هي . أما في تتبعهم للمسببات فانهم نظروا إليها نظرتهم إلى "مسالك الحق" . وأعطوا "لتقرير وجود الأشياء" في علاقة الأسباب بالمسببات ترابطه الوجودي-الأخلاقي فيما دعوه "بسنّة الله في الوجود" .

غير أن ما يميز فكرة الصوفية بهذا الصدد عن غيرها من اتجاهات الإسلام هو كيفية استبطانهم "السنّة الإلهية" للإيمان والمادة والنفس وإعادة استظهارها من كوامن المعتقدات والكون والروح . ففي علم

الكلام عادة ما تؤدي إلى الجزم والقطع التام ,وفي الفلسفة إلى التلذذ والجزع ,والشك واليقين ,أما في التصوف فإنها تؤدي إلى الوحدة (التسوية) .

لم تكن مساعي الصوفية صوب الوحدة سوى مساعي المعرفة الجامعة لاضدادها ,باعتبارها معرفة عملية للقلب . انها تعكس صيغ الوحدة المتناقضة من قبض وبسط ,وسكر وصحو ,وأي انتقالها في الأحوال وتمحورها في المقامات . فالمعرفة هنا هي معالم الطريق كما هو الحال في كل معرفة حقيقية . ولكنها لا تتعرض للتهشم بسبب انحلالها في الفعل ,وبسبب يبحثها عن المطلق في الآفاق والأنفس .

فقد وقف الصوفية موقف المعارض "لعقلانية" المعرفة المتبجحة بإدراكها صلة الأسباب بالمسببات ,على إنها مقدمة للإرادة . لان معرفة كهذه بنظرهم لا تبدع في افضل الأحوال إلا إرادة موافقة لترتيب الأشياء . إنها تخلق المريد الإرادي ,بينما لا فائدة في مريد قامت به الإرادة ,وإنما الفائدة في المريد الذي تنفذ إرادته كما يقول ابن عربي . ولا يعني نفوذ الإرادة انتهاؤها ونفاذها فقط ,بل واستمرارها أيضا في درجات الطريق بتحمل المشقات كلها من اجل بلوغ رؤية الخير الدائم في كل وجود ,لا إثارة روح الخنوع والجبن . إنها تسعى إلى ما هو أوسع من تقابل الأضداد . و ليس مصادفة أن يجد يحيى بن معاذ في "معاشرة الأضداد اشد الأشياء على المريدين" . لكن إذا كانت فكرته هذه تصب في إطار تربية السلوك ,فإن تجاوزها في مجرى بناء الصرح الروحي للمريد يؤدي إلى رؤية الوحدة في الكلّ والبحث عن "بديل" يتجاوز مفارقات الوجود في الأضداد . ومن ثم لا يعني رفض الصوفية لقيام الإرادة سوى صنع إرادة المريد الصوفي . فالمريد الأول عرضة للانكسار . مما يؤدي بالضرورة إلى خلق مشاعر الخيبة وعدم الرضى ,

في حين أن إرادة المريد الصوفي تقوم في السعي الحثيث لتسويتها من خلال قطع العلائق وتطهير القلب . ومن ثم تحّمل المشقات ورؤية ما فيها في نفس الوقت من علوّ "السعادة الأبدية" . أي تحمل كل ما في الطريق على علم أن "الخير الإلهي في طي ذلك" كما يقول ابن عربي .

ويشكل بلوغ هذه الغاية "الفوز الروحي" على "هزيمة الجسد" . وهي مقارنة عسكرية لها حسيتها الخاصة في الطريق ,لأنها لا تتحدد بالمجهولية النسبية له في هواجس المريد الأولى فحسب ,بل وبالإمكانات اللامتناهية لتسوية إرادته فيه . فمن الناحية الواقعية(والمجردة أيضا) ليست تعابير الفوز والهزيمة سوى مقارنات شرطية عادية في رؤيتها لعلاقة الأشياء في متضاداتها . وعقليا ليست الا إقرار بأولوية الحقيقة باعتبارها الغاية المعنوية الثابتة . بينما تفتقد هذه المقارنات في الطريق الصوفي معناها العقلي المباشر والثابت . إذ لا معنى لفوز الروح وهزيمة الجسد . وليس ذلك بفعل ترابطهما الضروري في علم المريد وعمله ,بل وبسبب وحدتهما الذائبة في وجده وحاله . ولا تعني الإذابة هنا سوى الكيفية التي يجرب بها المريد تهذيب الجسد كأسلوب لتهذيب الروح ,وبالعكس أيضا . ففي هذه العملية فقط تتكشف حقيقة الإرادة في الطريق ,باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق ,أو تعريكا للمريد في إرادته وتليينا لقلبه في أحواله . وفي هذه العملية الدائبة من تجلي الإرادة في الحال ,وسريان الحال في الإرادة تتشكل طبقات الأساس العلمي – العملي للمريد في الطريق . أي كل ما يعطي للفعل القدرة على تذوق المعنى . ومن ثم بناء حلقاته الخفية أو ما أسميته بالمجهولية النسبية للطريق في هواجس المريد الأولى .

إن هذه المفارقة الظاهرية هي نتاج للصيغة المنطقية(العقلية) عن علاقة الأسباب بالمسببات . إلا أن "منطقيتها" ليست أحكاما خارجية, أو حتى تعبيرا مجردا عن مجرياتها الداخلية ,بقدر ما هي المجرى

نفسه . ومفارقة الطريق هنا تقوم في أن امتلاك المعنى في الفعل يساوي المجهول في الطريق . وبالعكس أيضا! وليست هذه العملية معرفة خالصة وبقدر ما هي سعي لبلوغ الحقيقة بوصفها صفة للقلب ,مما حدد بدوره القيمة الكبرى لمجهولية الطريق بالنسبة للمريد . وهي ديناميكية شديدة التناقض في انسجامها . فالمريد لا يريد إلا أن يصير مريدا . بينما تفترض الإرادة نفي الإرادة .

فالمعالم الكبرى للطريق شديدة البساطة والوضوح وكبيرة التعقيد والغموض . وهو أمر تستوجبه عملية التجريد الفعلية(الأخلاقية) . فإذا كان المنطق ,على سبيل المثال ,تجريدا للواقع(التاريخي) من خلال لغة الثقافة وذهنيتها ,فان المريد الكامل هو التجريد الفعلي لإمكانيات التجربة الصوفية .أي كل ما لا يمكن الإحاطة به مسبقا ,لأنه مصير المريد والسر القائم في غيبه . من هنا لزوم نفي المريد لكل ما فيه وله من الهواجس وأفعال الجوارح ,لكي يكون مريدا للحق . وإذا كان هذا المسار العام هو نفس الطريق الصوفي ,فإن لهذا الطريق قوانينه ,ولهذه القوانين تجلياتها في المريدين .

أبدع الصوفية نمطا يتطابق في حقائقه مع حقائق الوجود الكبرى . واكتشفوا وأقرّوا وسلكوا ما هو مميز للوجود نفسه . بمعنى التمايز اللامتناهي في الإمكانات والوحدة في الوجود . إذ ليس الطريق نفسه سوى الوجود في تجلياته . وليس المريدين سوى ذراته الحية . ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر لا بالمعنى ولا بالوجود ,على الأقل في الإطار الذي يعمل على خلق كينونة المريد . وإذا كانت هذه الوحدة هي نتاج لادراك حقيقة الإرادة ,فلأنها تمثل إدراك الواجب . إذ لا تمتلئ كينونة المريد بمعناها الحق دون ممارسة امتلائها الذاتي . وهي ممارسات متنوعة ومتوحدة . فعندما يتكلم البرنسي على سبيل المثال ,عن تمايز المسالك,

فإنه يضعها في القاعدة التالية :"في اختلاف المسالك راحة للسالك, وإعانة على ما أراد من بلوغ الأرب والتوصل بالمراد . فلذلك اختلفت طرق القوم ووجوه سلوكهم . فمن ناسك يؤثر الفضائل بكل حال ,ومن عابد يتمسك بصحيح الأفعال ,ومن زاهد يفرّ من الخلائق ,ومن عارف يتعلق بالحقائق ,ومن ورع يحقق المقام بالاحتياط ,ومن متمسك يتعلق بالقوم في كل مناط ,ومن مريد يقوم بمعاملة البساط" . ويعّبر هذا الاختلاف في المسالك يعبر في جوهره عن الإمكانية الكامنة في إرادة المريد . والبرنسي محق عندما يقول بان اختلاف المسالك إعانة للسالك . إلا أنها إعانة تنبع من كمون سعة الإرادة وقوتها في إنهاض قلب المريد في طلب الحق . ففي مجرى صيرورة المريد تتكون المعالم "النهائية" لكينونته الدائمة . وفي كينونته هذه يوضع الأساس الأدبي للصوفي . إذ تتراكم فيه بذور الإمكانات المتنوعة لأدب الاعمال وشخصنتها في الناسك والعابد والزاهد والعارف والبدل والقطب .

ففي صيرورة المريد تكمن تجلياته اللاحقة . فالشبخ في المريد كالإحراق في النار . إلا أن لهذا الكمون أبعادا خاصة في التصوف . فهو يتخذ مظهر "اختيار" "الإرادة الأزلية" . فدخول الطريق (الصوفي) نفسه في عرف الصوفية هو اختيار "الإرادة القديمة" لمريديها . وتبدو إرادة الأنا الآنية صدى لرنين خالد وانفعال عاطفي لصوت رقيق تغيب في خلجاته أطراف الفعل والفاعل والمفعول به . عندها يتخذ دخول الطريق مظهر الاكتشاف المدهش لإرادة الأنا الأزلية ومتابعة فروضها من اجل اكتشاف سرّ الحقيقة . فدخول الطريق هو ولادة جديدة أو بعث جسدي – روحي – إرادي بين الأزل والأبد . والمعنى الحقيقي الوحيد لهذا السرّ يتبين في مجرى اكتشاف الحقائق الكبرى وتجلياتها اللامتناهية في الآفاق والأنفس .

لهذا اشترط الصوفية للإرادة وجودها في المريد . فأبي بكر الدقاق,

على سبيل المثال ،يقول بان المريد لا يكون مريدا "حتى لا يكتب عليه صاحب الشمال عشرين سنة" ،وبينما وضع الكتاني في حكم المريد ثلاثة أشياء وهي أن يكون "نومه غلبة ،وأكله فاقة ،وكلامه ضرورة" . فإذا كان الدقاق يجد في خلوّ المريد من عمل السوء والرذيلة العناصر الأساسية التي ينبغي أن تتحكم بسلوك المريد لكي يكون مريدا حقا ، فإن الكتاني وجدها في ثلاثية الغلبة والفاقة والضرورة . وبغض النظر عن تباين الفكرتين إلا انهما يكملان احداهما للاخرى في استظهار حقيقة المريد في تجارب الصوفية و أحوالها . انهما تعكسان عموما ما تدعوه تقاليد الصوفية بخصال المريدين .

فقد وضع أبو طالب المكي سبع خصال للمريد لابد منها وهي الصدق في الإرادة وعلامته إعداد العدة ،والتسبب إلى الطاعة وعلامته هجر قرناء السوء ،والمعرفة بحال النفس وعلامته استكشاف آفات النفس ،ومجالسة عالم بالله وعلامته إيثاره على ما سواه ،ومؤيد نصوح وعلامته قطع أسباب الهوى فيما كانت النفس راغبة فيه ،وطعمة حلال لا يذمها العلم وعلامته سبب مباح وافق فيه حكم الشرع ،وأخيرا قرين صالح يوأزره وعلامته معاونته على البرّ والتقوى ونهيه عن الإثم و العدوان . أما القشيري فقد ادرج في صفات المريدين التحبب إلى الله بالنوافل ،والخلوص في نصيحة الأمة ،والأنس بالخلوة ،والصبر على مقاساة الأحكام ،والإيثار لأمر الله ،والحياء من نظره ،وبذل المجهود في محبوبه ،والتعرّض لكل سبب يوصل إليه ،والقناعة بالخمول ،وعدم القرار بالقلب إلى أن يصل إلى الرب . بينما ادرج الجيلاني فيما يجب على المريد المبتدئ التمسك به كل من الاعتقاد الصحيح على عقيدة السلف الصالح ،والتمسك بالكتاب والسنّة ،والعمل بهما أصلا وفرعا ، والصدق والاجتهاد بما يوصل إلى علم الحقيقة اعتقادا ،وسلوك الحقيقة

اجتهادا ,والإخلاص مع الله عهدا على أن لا يرفع قدما ولا يضعها في الطريق إليه ما لم يصل إليه ,وكتمان الكرامات ,وعدم العروج في أوطان التقصير ,وعدم الضن ببذل الميسور ,والرضا بالجوع والخمول ,و طلب المغفرة من الله ,والرضا في الحركات والسكنات ,والتحبب إلى الشيوخ من الأولياء والإبدال .

تعّبر هذه الصيغ الثلاث عن تعميم نموذجي لتجارب الصوفية واستخلاص عناصرها الجوهرية بالنسبة للمريد . إنها تعّبر عن نموذج مقنن نسبيا يتوافق مع تجربة الصوفي وحصيلة رؤيته للتجارب الفردية . إنها تكشف عن استيعاب "الشيخوخة" لمرحلة الإرادة(المريد) ونقد النفس ,أو ما دعاه الصوفية بمراقبة النفس . غير أن هذه المراقبة الملازمة لصيرورة الصوفي في الطريق ,لا تعني بالنسبة للمريد سوى التوفيق الدائم بين مساعيه الذاتية في صنع الإرادة وبين مساعي شيخه في تقويمه اياه . لهذا تباينت آراء الصوفية عن الصفات التي لابد منها للمريد , وتوافقت مساعيهم العملية في غاياتها .

* * *

الفصل الثالث:
الشيخ - الاستظهار الحق للحق

"لشيوخ هم نواب الحق"

إذا كانت الشيخوخة هي المصير المحتوم لكل كيان حي ,فإن الشيخ (الصوفي) هو التجلي الإنساني لاستظهار الحق . فكما أن المصير يظهر الشيخ على حقيقته ,كذلك يظهر الشيخ حقيقة المصير . وهو أمر يمكن تطبيقه على كل ما هو عرضة للشيخوخة . إلا أن هذه المقارنة تبقى من إشكالية الرؤية الظاهرية وتصوراتها العادية . إذ ما بين شيخوخة الصوفية وشيخوخة الكيانات الأخرى بون شاسع . لأن ما يحدد شيخوخة التصوف هو نفيها لإرادة المريد في المراد ,ونفيها لكينونته في الطريق واستظهارها في وجوده بوصفه مصيره الفردي والأبدي . ولا يعني المصير هنا نهاية الوجود ,بل بدايته الحقيقية .

وقد أبدع الفكر الصوفي صوره الاخاذة لهذه النهاية – البداية كما في عباراته القائلة "إن رياء العارفين – إخلاص المريدين" و"الناس هلكى إلا العالمون ,والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ,والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ,والمخلصون على خطر عظيم" . ولم يعن ذلك رفع شعار اليأس ,بقدر ما يعني الفاعلية الخالدة لدورة البداية – النهاية . حقيقة

أن لهذه البداية – النهاية دورتها الكاملة في آحاد الأفراد . أما سريانها الدائم فيقوم في ابتداعها سلسلة المريد – الشيخ – المريد ,وفاعليتها المستمرة في وحدة الفناء – البقاء .

وأعطى ذلك للشيخوخة وهجها الأخلاقي المناقض للشيخوخة العادية . فإذا كانت الشيخوخة تحتوي على شعور اليأس والتشاؤم والحيرة على ما مضى ,أي على كل ما تحتويه تجارب الأفراد والجماعات في الشعر والأدب ,والفلسفة واللاهوت ,والحرب والسلم ,والحب والكراهية ,فإن كينونتها في عالم الارادة والتصوف تقوم في تحولها إلى "نائب الحق في العالم" كما يقوا ابن عربي . وقد يبدو ذلك مشاركة لأوهام الجميع في دعوى تمّثل الحق إلا انه تمثل لم يعط لنيابتها شرعية التمثيل السياسي والسلطوي ,بل شرعية الحق الأخلاقي . وليس هذا التمثيل هبة خارجية أو تعبيرا عن إرادة هرمية ,بل الصيغة الفردية لما أسميته بالاستظهار الحق للحق . فهو لا يتضمن نزوعا سلطويا ,بل نزوعا أخلاقيا روحيا . فليس للسلطة هنا معنى القوة والقيود ,بل معنى السمو الذات ,عبر تحلل عناصر القوة والقيود والقهر والإجبار والتنظيم في روافد الصيرورة الصوفية وكينونتها المتكاملة . فعنصر القوة تتمثله الإرادة ,والقيود تتمثلها تسوية الإرادة ,والقهر والإجبار تتمثلهما آداب النفس وترويضها ,والتنظيم يتمثله استدراج الروح في مقامات التوحيد . ومن الممكن الإتيان بمقارنات عديدة تمثل الصياغات المناسبة لما دعاه الصوفية بلسان الحال . أي التعبير المصوّر للواجب على انه حالة طبيعية انطلاقا من فعل التلقائية المتلازمة لكينونة العالم الباطني والظاهري للصوفي . بهذا المعنى فقط يتكلم المتصوفة عن أنفسهم باعتبارهم نواب الحق .

وتحتوي نيابة الحق الروحية على نفي تيوقراطية السلطة .

فالشيخوخة الصوفية لم تكسي نفسها لباس "خليفة الله" إلا بالمعنى الذي يعّبر عن مستوى التخلق بأخلاقه . أي التحلّي الأمثل للأمثل في الطريق . مما أعطى للشيخوخة في الشيخ اهمية استجمعت عناصر القوة في تساميها ,والسّمو في قوتها . وأعطى ذلك للشيخ أهميته الجوهرية في حياة المريد بالطريق .

للشيخ مثاله في الوجود و الروح . ففي الوجود يمثل الوحدة الحية بين الإنسان والمصير ,وبين الوجود والموجود وبين النهائي واللانهائي . أي في كل ما يعّبر عن السلسلة الحية بين الأزل والأبد . أما في الروح فهو التعبير الدائم عن هرمية الروح نفسه . وفيما لو جمعنا بين الوجود والروح ,فإن مظهره النهائي يبرز في مساعي الإخلاص الدائم أو الاستظهار الحق للحق .

وقد تمّثل المتصوفة في رؤيتهم و سلوكهم العملي لتجسيد النسبة الممكنة بين الإنسان والمطلق رحيق الثقافة الإسلامية ومساعي المعرفة الحقة في الأخلاق والميتافيزيقيا . فالتاريخ الإسلامي منذ بداياته الأولى هو تاريخ البحث عن "نيابة الحق" . وإذ افلح القران في إقناع الأغلبية بهلامية "الخليفة" ,فإنه أعطى لاتباعه إمكانية رؤية النفس وارتباطها الوثيق بالله والأمة . مما أعطى للامة إمكانية التفعيل السياسي لقيمها الأخلاقية في نظرته إلى الخلافة . و وجد ذلك انعكاسه في تأملات الكلام والفلسفة ,ومعاناة الشعر ولغة الأدب ,ومغامرات السياسة واحتراب القوى . بحيث أخضع الجميع لأوهام السياسة وقناعة المصلحة عن معنى الخلافة واشتقاقاتها من الإمامة والأمراء والسلطنة والسلاطين . وقد فصّلت هذه التأملات على جسدها السياسي لباس الخلافة . وكان بإمكان كل وليد في أحضانها أن يرتديه على انه الهادي والمهتدي والأمين والمأمون والمعتصم بالله والمستظهر بالله . ذلك يعني أن خلافة السلطة أخضعت لقوتها العادية كيان المطلق الثقافي ,بما في ذلك في تلك

الحالات التي أثارت استهزاء الشعراء والأدباء والمؤرخين و العلماء ,مما حدا بأحدهم للقول :

مما يزهدني في ارض اندلس أسماء معتمد فيها و معتضد

ألقاب مملكة في غير موضعها كالهرّ يحكي انتفاخا صورة الأسد

وقد كان هذا نعيا سياسيا لسطحية البحث عن اليقين ,ولمظاهر التمثّل الاعتباري للمطلق في الكلمة "الفارغة" . لهذا اتخذ هيئة المضحك - المبكي . وهي نتيجة حتمية ليس فقط لعلاقة الإنسان والمصير فحسب ,بل وفي مكوناتها الجوهرية الأخرى كالوجود والموجود , المتناهي واللامتناهي ,باعتبارها حلقات ودرجات في إدراك وتجسيد المصير والموجود واللامتناهي . أما في التصوف ,فإنها تكف عن أن تكون ثلاثية مغتربة ,لان الإنسان يمكنه إدراك وبلوغ قيمة فعله وفعل المصير في ضوء ما اصطلحت عليه الثقافية الإسلامية بفكرة الخاتمة . إذ للمصير والوجود أهمية في كينونة الذات السائرة وتسوية الإرادة . فالتسوية في الوجود هي التعبير الفعلي عن إرادة المصير ,الذي يجري إدراكه على أنه حلقة في سلسلة اللامتناهي . اما في الطريق فانها تتجلى من خلال سلسلة الارتباط الروحي بالشيوخ ,ومن خلالهم بالمطلق . وفي تجليها الفردي ,تظهر كعلاقة الأزل بالأبد في الطريق .

والطريق في روحيته هو العلاقة القائمة بين الأزل والأبد . وعندما يقطع الصوفي المقامات ,فانه يقطع علاقة الأزل بالأبد عبر نفي علاقتهما وإعادة ترتيبه في ذاته . وهي عملية تتمظهر من خلال قطع العلائق والتحرر من رقّ الاغيار . مما يؤدي إلى بناء ما أسميته بهرمية الروح . ولا تعني هذه الهرمية من حيث مقوماتها وغاياتها سوى معاناة ترتيب وتجسيد "العهد الأزلي" للتوحيد ,الذي يتعدى وينفي "شرعيات"

وجزميات أديان العوام ,وإلى ما دعاه الصوفية بالفناء في التوحيد والبقاء بالحق .

وتخلق هذه العملية في إحدى نتائجها الشيخ . ذلك يعني أن كل شيخ صوفي ,وليس كل صوفي شيخا . فالشيخ هو ذاك الذي يدخل "هرمية الروح" باعتباره تجسيدا حيا لنداء "العهد الأزلي" وتحقيقيا عمليا "لنيابة الحق" . فقد نظر السهروردي ,وعلى سبيل المثال ,وإلى مرتبة المشيخة نظرته إلى تجسيد عميق لنداء الإسلام الداعي لتحبيب الله إلى عباده وتحبيب عباده إليه . أي إلى إيجاد وإرساء العلاقة بين الله والإنسان ,وبين الإنسان والله على أساس المحبة القلبية الخالصة . إذ ليست رتبة المشيخة سوى تجسيدا لهذا النداء ,لان الشيخ "يحبب الله إلى عباده حقيقة ,ويحبب عباد الله إلى الله" . فرتبة المشية "من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله" كما يقول السهروردي . إنها تؤدي في الطريق(الصوفي) ما يؤديه النبي في المجتمع . لهذا اعتبرها السهروردي "نيابة النبوة في الدعاء إلى الله" . فعندما يحبب الشيخ الله إلى عباده ,فإنه يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله . وعندما يحبب عباد الله إلى الله ,فإنه يسلك به طريق التزكية ,لأنه يضع المريد على محك الوحدة الدائمة للشريعة والطريقة .

إن الشيخ ليس "عالم الدين" ,بل ممثل النبوة بوصفها الشعاع الدائم لصيرورة الشيوخ . لهذا اعتبر ابن عربي الشيوخ بمثابة "الرسل في زمانهم" و"الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء . غبر انهم لا يشرّعون . فلهم حفظ الشريعة في العموم ,وما لهم التشريع . ولهم حفظ القلوب ومراعاة الآداب في الخصوص" . فكيانهم يتعدى حدود الاقتداء بالنبوة ونيابتها إلى ما دعاه ابن عربي بنيابة الحق . ولا يعني انهم كالرسل في زمانهم سوى التمثيل الكامل لما سبق وأن بلورته تقاليد

التصوف بمفهوم الاستمداد من "مشكاة النبوة" . وبهذا المعنى تكلموا عن أنفسهم كورثة للأنبياء في علم الشرائع . وإذا كان الشيوخ لا يتمتعون بحق التشريع الجديد فليس ذلك إلا بمعنى استمرارية حفظهم للحق في الشريعة الروحية للامة لا اجتهاد الفقهاء وظنونهم العقلية في الشريعة التاريخية . من هنا فكرة ابن عربي عن حفظ الشريعة في العموم وحفظ القلوب في آدابها على الخصوص . وهي ذات الفكرة العامة للطريق الصوفي عن وحدة الشريعة والطريقة ,وباعتبارها الأسلوب الأمثل لما اسماه السهروردي بطريق التزكية . وهو الطريق الذي يصنع المريد وشيخه . وذلك لان تزكية النفس تؤدي إلى جلاء مرآة القلب . وفي حالة تزكيتها ,فإنها تصير مرآة تنعكس فيها "أنوار العظمة الإلهية ويلوح فيها جمال التوحيد وتنجذب احداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي" كما يقول السهروردي .

إن هذه العملية التي تتكشف في أنوارها جمال وجلال التوحيد والقدم والكمال الأزلي ,وما هي إلا الصيغة المكثفة التي تنعكس فيها كيفية قطع علاقة الأزل بالأبد في كينونة الشيخ . ولكن الشيخ يقطعها كأي مريد في قطعه العلائق والتحرر من رق الاغيار . وقد وضع الصوفية منذ زمن المحاسبي حتى الغزالي أساليبهم فيما أسموه برباعية معرفة الله ومعرفة النفس ومعرفة الدنيا ومعرفة الآخرة ,وباعتبارها المكونات الجوهرية ,الباطنية والظاهرية للوجود والروح . ففي مجرى استكمال هذه العملية يتحول الشيخ إلى "جند من جنود الله" كما يقول السهروردي . إلا أن هذه الصيغة العسكرية لا تعكس في الواقع إلا النموذج المتعارف عليه في تعبيرية المجاهدة وبذل الروح . فالشيخ حسب كلمات ابن عربي هو"عبارة عن مجمع جميع ما يحتاج إليه المريد السالك في حال تربيته وسلوكه وكشفه إلى أن ينتهي إلى الأهلية للشيخوخة" .

وقدم السهروردي صيغة نظرية عن نموذجها المثالي لا تتعارض في جوهرها عما هو متعارف عليه عند الصوفية ,أو على الأقل أنها أحد النماذج المعّبرة عن تعدد تجاربهم في بلوغ الشيخوخة . فهو ينطلق من أن الشيخ الذي يكتسب "بطريق الأحوال قد يكون مأخوذا في ابتدائه في طريق المحبين ,وقد يكون مأخوذا في طريق المحبوبين" . وربط هذا التباين بالكيفية التي يدخل بها المريد طريق الإرادة ,وسلوكه فيه وانجذابه إليه . فأمر السالكين حسب نظر السهروردي ,ينقسم إلى أربعة أقسام منها "سالك مجرد" و"مجذوب مجرد" و"سالك متدارك بالجذبة" و"مجذوب متدارك السلوك" . فالأول منهم (السالك المجرد) لا يؤهل للمشيخة وذلك لبقاء صفات نفسه عليه . فهو باقي ضمن حدود المعاملة والرياضة . والثاني(المجذوب المجرد) غير مؤهل للمشيخة أيضا وذلك لعدم أخذه بطريق المعاملة . فهو باقي ضمن حدود "الاكتشاف" الذي يرفع عن قلبه "شيئا من الحجاب" . ولا يؤهل لشيخوخة المريدين لعدم استدراجه في دهاليز اليقين ومقامات التوحيد . فالسالك الأول أسير نفسه بينما الثاني أسير أحواله . والأول محدود بالمعاملة والرياضة وعاجز عن تسوية الإرادة بما يكفل له بلوغ نهاية السلوك ,بينما الثاني مكتفي بذاته في ذاته بسبب دورانه ضمن آيات اليقين . أما الثالث(السالك الذي تدورك بالجذبة) فهو من كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة ,ومعاملته بالإخلاص والوفاء بالشروط . ثم تجاوز ذلك إلى "روح الحال" بالخروج من وهج المكابدة . وليس المقصود بالمكابدة هنا سوى جهاد النفس في الإرادة . أما الخروج من وهج المكابدة فينقله من مضيقها إلى متسع المساهلة .آنذاك سيأنس بنغمات القرب وتفتح له "باب من أبواب المشاهدة تنطقه الحكمة وتقرّب له القلوب" . وحالما يبلغ هذه الحالة "يصير ظاهره مسدودا وباطنه مشاهدا . عندئذ يصلح للجلوة ويصير له في جلوته خلوة" . ثم يبلغ بها درجة من درجات "استظهار الحق" من خلال انتزاع ظاهرية الجسد ومظاهر الإرادة بالطريقة التي

توافق شروط الإخلاص في المعاملة والوفاء بها . عند ذاك تصبح أفعاله انعكاسا لروح الحال لا ردا مباشرا أو فعلا ظاهريا . وعندها لا تصبح أفعاله جزءا من المكابدة ,بل تنقله من مضيقها إلى متسعتا . ولا يعني ذلك سوى نفيها بالصيغة التي تجعل أفعاله وأقواله جزءا من انس النغمات السحرية للقرب من الحق وأسلوبا لتفتح أبواب قلبه للاستماع إلى حقيقة الحكمة . ويصبح نطقه وفعله الاستجابة الحية لسرّ الحقيقة, وانعكاسا صافيا لمرآة قلبه . وببلوغ هذه الحالة يصبح الباطن مرآة انعكاس حقائق الوجود والروح مع انغلاق جوارح الظاهر(الإحساس الظاهر) . أما الانغلاق الصوفي على الباطن فهو الانفتاح الأعمق والأوسع على حقيقة الحق . وهو انغلاق يعطي لمساعي الصقل الدائم للباطن قيمة فردية خاصة في خلوة السالك . فهو يسير في طريق استظهار الحق بالصيغة التي تؤهله لكي يكون شيخا . وأن أهلية السالك للمشيخة(الذي تدورك بالجذبة) هي نتيجة لأخذه في طريق المحبين . إذ لا يعني السالك الذي تدورك بالجذبة سوى السالك الذي ينتقل من سلوك الإرادة إلى جذبة المحبة ,بفعل منحه حال من أحوال المقرّبين . مما يؤدي إلى ظهور اتباع له ومؤيدين . ولكنه قد يكون محبوسا في حاله, محكمًا حاله فيه لا يطلق من رتاق حاله ,كما يقول السهروردي . بمعنى وقوفه عند أعتاب اللانهاية التي يكتسبها المجذوب المتدارك بالسلوك, الذي يذلل في مساره درجات السلوك الآنفة الذكر . فهو يجعل من البداية مقدمة السلوك لكي يصل إليها من جديد ,ولكن عبر قطع مقامات المحبين . فهو السالك الذي يبادئه الحق ,كما يقول السهروردي ,بالكشوف وأنوار اليقين ,ويرفع عن قلبه الحجب ويستنير بأنوار المشاهدة وينشرح بحيث يتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود ,ويرتوي من بحر الحال ,ويتخلص من الأغلال والإعلال ويقول معلنا "لا اعبد ربا لم أره"!! ثم يفيض من باطنه على ظاهره ,وتجري عليه

صـورة المجـاهدة والمعـاملة من غـيـر مكابـدة وعناء ,بل بلذاذة وهناء .
ويصير قالبه(جسده) بصفة قلبه مما يزيده ذلك إرادة خاصة و يرزق محبة
خاصة المحبوبين المريدين . فينقطع فيواصل ,ويذهب عنه جمود النفس ,
ويصطلي بحرارة الروح ,وتنكمش عن قلبه عروض النفس ,وينفتح له
طريق السيـر صوب الحضرة الإلهية . فالمجذوب المتدارك بالسلوك هو
المراد الذي قطع شـوط الإرادة . وعـمله البـذل الدائم للروح بأعـمق
واصدق حالاته ,وباعتباره انجذابا محكما بالسلوك . لهذا تتطابق مبادأته
بأنوار اليقين ورفع الحجب عن القلب مع الدعوة الخالصة للسلوك بالصيغة
التي تؤدي به إلى "الارتواء من بحـر الحـال" و"التـخلص من الأغـلال
والإعلال" . في حين لا ارتواء من بحر الحال لأنه لا ساحل له ولا قرار .
وإذا كان ذلك يستلزم رؤية المطلق الروحي بالصورة التي تجعله يعلن "لا
اعبد ربا لم أره" ,فلأنه الرد الصادق للبحث عن بديل شامل في عالم
الأغلال والإعلال . وهو سلوك يقترض تهذيب الباطن بحيث يؤدي إلى
اضمحلال مكابدة الجسد في الرياضة والمعاملة ,ويصير جسده كقلبه
شفافا متفاعلا مع كل موجود بوصفه "امتحانا" لإرادته الخاصة . إذ لا
انقطاع ولا إعراض في هذا السلوك ,بل انجذاب كلي نحو الحضرة الإلهية
مع ما يرافقه من استتباع القلب للروح بحيث يؤدي ,كما يقول
السهروردي ,إلى "امتزاج الاعمال القلبية والقالبية وانخراق الظاهر إلى
الباطن والباطن إلى الظاهر ,والقدرة إلى الحكمة والحكمة إلى القدرة ,
والدنيا إلى الآخرة والآخرة إلى الدنيا ,ويصح له أن يقول : لو كشف
الغطاء ما ازددت يقينا! عند ذا يطلق من وثاق الحال ويكون مسيطرا
على الحال ,ويصير حرا من كل وجه" .

تعطي الحرية الكاملة من رق الاغيار للشيخ رتبة المشيخة الحقة .
وبهذا يتميز الشيخ(المجذوب المتدارك بالسلوك) عن الشيخ(السالك

الذي تدورك بالجذبة) . فالاخير يسير في طريق المحبين . بمعنى تحرره من رق النفس وبقاءه في رق القلب . بينما الشيخ المجذوب المتدارك بالسلوك والسائر في طريق المحبين حر من رق القلب أيضا . إذ ليست النفس فقط "حجاب ظلماني" بل والقلب أيضا "حجاب نوراني" . أما الشيخ الحق والعارف المحقق والمحبوب المعتّق فهو المنعتق من كل الحجب بحيث يصير لربه لا لقلبه ولموقته لا لوقته وكما يقول السهروردي .

لهذه الصيغة النظرية المكثفة عن صيرورة الشيخ المطلق معناها الخاص في سلوك الشيخ . مما أعطى ويعطي له أهميته الفردية المطلقة . فبلوغ الشيخ درجة السجود الكامل من خلال سجود لطيفة وكثيفه, حسب عبارة الصوفية ,لا يبتدأ في حقيقته إلا بسجود القلب . وإذا كانت التقاليد الصوفية عادة ما تنقل مثال التستري في كيفية دخوله الطريق ,عندما بحث عمن يمكنه أن يعرف واقعته في رؤيته لسجود قلبه ,فلأنهم وجدوا في الرد على استفساره فيما إذا يسجد القلب أم لا ,بعبارة"إلى الأبد" ,التعبير الذوقي الصادق . وإلا فان جميع الشيوخ يبتدأون بسجود القلب على انه بداية نهوض القلب في طلب الحق . فالاستجابات المتنوعة لنداء "العهد الأزلي" من جانب الشيوخ يعكس تباين قطعهم لعلاقة الأزل بالابد . وهو سجود له قيمته الكبرى في صيرورة الشيخ باعتباره تجسيدا لأعلى مراتب الطريق ,ونائبا للحق في تربية المريد . وذلك لان قطع العلائق في مقامات التوحيد يعطي للسالكين إمكانيات التنوع . فالتوحيد ,كما يقول الغزالي ,موجود في كل وجود من الثرى إلى الثريا . أي ان نماذجه في كل موجود ,وطرقه لاتتناهى ,بحيث جعل الصوفية يتكلمون عن أصناف للشيوخ .

فالسهروردي يتكلم عن صنفين من الشيوخ ,وهما السالك الذي تدورك بالجذبة ,والمجذوب المتدارك بالسلوك . واعتبر الثاني شيخا حقا مطلقا . في حين قسم ابن عربي الشيوخ إلى نوعين ,شيوخ عارفون بالكتاب والسنة ,وشيوخ أصحاب الأحوال . فالنوع الأول من الشيوخ هم أولئك القائلون بالكتاب والسنة في ظاهرهم ,والمتحققون بها في سرائرهم ,الذين يراعون الحدود ويوصون بالعهود ويقيمون بمراسيم الشريعة ولا يتأولون في الورع ,آخذون بالاحتياط ,مجانبون لأهل التخليط ,مشفقون على الأمة لا يمقتون أحدا من العصاة ,يحبون ما احب الله ويبغضون ما ابغض الله ,لا تأخذهم في الله لومة لائم ,يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه ,يسارعون في الخيرات و يعفون عن الناس يوقرون الكبير ويرحمون الصغير ,ويميطون الأذى عن طريق الله وطريق الناس ,يدعون في الخير الاوجب فالاوجب ,جودهم مطلق ,الكبير لهم أب والمثل أخ كفء والصغير ابن وجميع الخلق لهم عائلة يتفقدون حوائجهم ,وأن عصوا سارعوا بالتوبة والحياء منه ولاموا أنفسهم على ما صدر منهم و لا يهربون في معاصيهم إلى القضاء والقدر فانه سوء أدب مع الله . أما النوع الثاني(أصحاب الأحوال) فليس لهم في الظاهر تحفظ ,وتسلم لهم أحوالهم ولا يصحون ,ولو ظهر عليهم من خرق العوائد ما عسى أن يظهر لا يعول عليه مع وجود سوء أدب مع الشرع . فانه لا طريق إلى الله إلا ما شرّعه . فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقا في حاله ولكنه يحترم . من هنا يبدو واضحا ,وبان الخلاف الظاهري بين السهروردي وابن عربي هو اختلاف الرؤية بصدد أسلوب تحديد هوية الشيخ وموقعه في طريق المريد . فالسهروردي يطابقه مع الشيخ المطلق والعارف المحقق ,في حين نظر ابن عربي إليه

نظرته إلى من جمع ما يحتاج إليه المريد السالك في حال تربيته وسلوكه وكشفه . لقد أعطى ابن عربي للشيوخ مهمة تقويم الإرادة مع انه تكلم في حقيقة الأمر عن شيوخ لا تحصى انواعهم باعتبارهم أقطابا للقيم المطلقة . وأكد على ضرورة التمسك بأدب الشريعة باعتباره مقوم أدب الحقيقة . كما في استنتاجه القائل بأنه لا يقتدى بشيخ لا أدب له . ولكنه طالب في نفس الوقت باحترامه إن كان صادقا ,بوصفه شيخا فردا لا شيخا للطريقة . ذلك يعني انه أعطى للنوع الأول من الشيوخ العارفين بالكتاب والسنة أحقية قيادة المريد لان كل ما يجمعون عليه هو الذي يخلق في نهاية المطاف أدب المريد باعتباره أسلوبا لتسوية الإرادة .

لقد حاك الصوفية في خيالهم خيوط الارتباط الروحية بين الشيخ والمريد ,وصنعوا سلسلة المشيخة التي تؤدي إلى الحق من اجل إعادة استظهارها في الذات . غير أن للمشيخة الذاتية نماذج طرائقية متنوعة . فالطريقة هي الأسلوب العملي لاختبار الاختيار . وهي تنشأ وتتطور شأن كل كيان حي بوصفها جزءا من الوجود نفسه . وفي الحالة المعنية لم تكن طرائق التصوف المتعددة سوى النماذج الحية لاختبار قيم الاختيار الفردية ,والتي تكشف بدورها عن "معادن" الاتباع في درجاتهم . من هنا كان تنوع الشيوخ النتاج "الطبيعي" لهذا الاكتشاف الحي . ففي ذاتيته يبدو مثل ترديدة لأصداء العالم المكنون بين المريد والمراد ,وفي واقعيته هو الاستمرار الملازم لعمق التجربة الصوفية .

اذ تكشف التجربة الصوفية عند المريدين والشيوخ ,عن أن الطريقة المثلى لبلوغ الحق هو طريق التوحيد ,والذي بلورته تقاليد الصوفية في فكرة مقامات التوحيد ودرجات اليقين . ولم يكن في "عفويته" سوى الإدراك الأكثر عمقا ووجدانا لتجارب الثقافة الإسلامية . وإذا كان الوعي الصوفي الطرائقي قد اقتنع بالآية القرآنية التي تحكي

قصة موسى مع الخضر بوصفها اشارة على طبيعة العلاقة الواجبة بين الشيخ والمريد ,فلأنه وجد في تأويله للآية(هل اتبعك على أن تعلمن من علمت رشدا) شرطا لحفظ الأدب في مكوناته الأساسية وهي الاستئذان وعدم المعارضة . فجوهرية الشيخ تقوم في تربية أدب الإرادة عند المريد . لان الشيخ هو الوحيد القادر على أن يجّنب المريد مغبة ما دعاه الصوفية بالانحطاط عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة ,والوحيد القادر على حفظ المريد على التمسك بالعقد بينه وبين الله . لهذا قالوا "يجب على المريد أن يتأدب بشيخ ,فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا" . وهي افكار نعثر عليها عند جميع الشيوخ الكبار مثل البسطامي القائل "من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان" . ولا يعني ذلك نزع أو انتزاع القدرة الذاتية للمرء في مساعيه الحثيثة للسموّ ,بقدر ما يعني التأسيس للقاعدة القائلة "إذا كان المطلوب محجوبا والدليل مفقودا والاختلاف موجودا ,ولم ينكشف الحق . وإذا لم ينكشف الحق تحيّر المريد" . فالمريد ,كما يقول أبو علي الدقاق ,كالشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكنها لا تثمر ,كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقه نفسا فنفسا فهو عابد هواه . وعمم القشيري حصيلة الأفكار الصوفية حتى زمنه في منظومة متجانسة حاول من خلالها كشف وتأسيس أهمية الشيخ بحيث جعل منه نموذجا للسرّ الأبدي القائم وراء مصير المريد نفسه . وأورد بهذا الصدد كلمات احمد بن يحيى الابيوردي القائل" ,من رضى عنه شيخه لا يكافأ في حال حياته لئلا يزول عن قلبه تعظيم ذلك الشيخ . فإذا مات الشيخ اظهر الله عليه ما هو جزاء رضاه ومن تغير عليه قلب شيخه لا يكافأ في حال حياة ذلك الشيخ لئلا يرق له . فإنهم مجبولون على الكرم . فإذا مات ذلك الشيخ فحينئذ يجد المكافأة بعد" . ولم تعن هذه الفكرة إدغام الجبرية في المصير الفردي ,بقدر ما أنها رسمت بمعايير الأخلاقية

الصوفية مضمون الأهمية الروحية للشيخ في حياة المريد ومصيره الروحي .

بهذا يتحول الشيخ إلى كيان يحوي في ذاته كل ما أبدعته ثقافة الإسلام وعلومها من تقنين المذاهب و روحية التمسك باليقين العلمي - العملي . لهذا قبّح الصوفية انتماء المريد إلى مذهب غير التصوف كما يقول القشيري . واعتبر الغزالي انه ليس من شرف المريد الانتماء إلى مذهب معين . ولا يعني رفض المذاهب الأخرى صياغة مذهبية جديدة . فالتصوف لا يعرف مذهبية بالمعنى اللاهوتي والأيديولوجي . من هنا فكرة القشيري ,عن أن حجيج الصوفية في مسائلهم اظهر من حجيج كل أحد . وأن قواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب . إذ الناس أما أصحاب النقل والأثر وأما أصحاب العقل والفكر . بينما ارتقى شيوخ التصوف عن هذه الجملة . فالذي للناس غيب لهم ظهور ,والذي للخلق من المعارف مقصود لهم من الحق موجود . فهم من أهل الوصال والناس من أهل الاستدلال . وجعل ذلك القشيري يؤكد على جوهرية الشيخ كقطب علمي - عملي في الوجود الإسلامي . وكتب بهذا الصدد قائلا :"لم يكن عصر من الأعصار مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم وإلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلم لذلك الشيخ أو تواضعوا له أو تبركوا به . ولولا مزية وخصوصية لهم لكان الأمر بالعكس" .

حدد هذا الموقع الروحي للشيخ بالنسبة للثقافة والوجود الاجتماعي أهميته للمريد . لهذا طالب القشيري المريد بعدم التطفل على ما هو خارج عن هذه الطائفة . وضرورة سيره وراء أحد الشيوخ ,وانطلاقا من انه لا يمكن فهم حقائق التصوف بدون شيوخه . وبهذا المعنى قال الشبلي "ما ظنك بعلم ,علم العلماء فيه تهمة"! وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن إزالة هذه التهمة من علم المريد بدون شيخ . فهو الذي يقود المريد في

علمه وعمله (معرفته وأدبه) ،وهو الذي يجعل المريد مريدا حقا ،وهو الذي يخرجه من دهاليز الطريق من ويعلمه قطع العلائق ويحرره من رق الاغيار . فقد اعتبر الصوفية قبول قلب المشايخ للمريد اصدق شهادة على سعادته . وإذا كانت هذه النتيجة نابعة أساسا من هوية الطريق الصوفي ،فإن محدداتها ومعالمها الثقافية كان لابد لها من أن ترتسم بميسم الإسلام . فقد شكل الإسلام بمبادئه وميادينه المتنوعة روافد البحر الصوفي . وجرى إدراك هذه الحقيقة ضمن تقاليد الصوفية بأشكال متباينة صبّت في نهاية المطاف بالإقرار العام بضرورة الشيخ وأهميته الجوهرية بالنسبة للمريد . فالجيلاني ،على سبيل المثال ،ينطلق في تأكيده على أهمية الشيخ ،مما اسماه بجريان العادة التي وضعها الله في الأرض . بمعنى أن يكون فيها شيخ ومريد ،وحاجب ومحجوب ،وتابع ومتبوع من لدن آدم حتى قيام الساعة . فآدم كالتلميذ مع الأستاذ , وكالمريد مع الشيخ . وهكذا الحال مع الأنبياء والعلماء . ففي تاريخ الأنبياء مثال عيسى مع الحواريين ،ومحمد مع الصحابة ،والصحابة مع التابعين ،والحسن البصري مع عتبة الغلام ،والسريّ السقطي مع الجنيد . ووضع التصوف هذه الحصيلة في إحدى القواعد التي صاغها البرنسي في قوله"اخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم . فلزمت المشيخة ،لاسيما وأن الصحابة اخذوا منه عليه السلام ،وقد اخذ عن جبريل واتبع إشارته في أن يكون عبدا نبيا ،واخذ التابعون عن الصحابة ،فكان لكل اتباع يختصون به كابن سيرين وابن المسيب والأعرج في أبي هريرة ،وطاووس ووهب ومجاهد لابن عباس" .

ذلك يعني أن أهمية الشيخ وضرورته ليست من اختصاص التصوف فقط ،بل ولها مقوماتها أيضا في كيان الإسلام والوجود التاريخي والثقافي للامة . أما خصوصيتها في التصوف فتتمظهر من خلال الشروط

التي بلورها التصوف نفسه عن العلاقة الخاصة بين الشيخ والمريد .

فقد نظر الجيلاني ،على سبيل المثال ،إلى هذه العلاقة بمنظار ومعيار الحال وقيمته في الطريق . فهو ينطلق من انه لا ينبغي للمريد أن ينقطع عن الشيخ حتى يستقل عنه بالوصول إلى ما يجعله حرا في مساعيه الإرادية وأحواله الذوقية . حينذاك يصبح الطريق طريقه الخاص .وعندها تتجلى حقيقة مساره (سلوكه وإرادته) في انبساطه وانقباضه وغناه وفقره . آنذاك ينبغي له أن يقطع العلاقة بالشيخ بحيث يحرم عليه الالتقاء به قصدا . كل ذلك حفظا للحال والاستغناء بالرب . لان الحكم يجمع المريد والشيخ ويسعهما ،والأحوال تفرّق بينهما لأنها قدر، والقدر غيب لأنه فعل الرب . وأفعاله دائمة لا متناهية من تقديم وتأخير، وتبديل وتغيير ،وولاية وعزل ،وإغناء وإفقار ،وإعزاز وإذلال . أي كل ما يشكل في حصيلته قدر المرء . بهذا يتحول "الغيب" إلى قوة الانقياد التي توحد في مسارها مساعي الصوفية في إدراك وحدة وصراع الشيخ والمريد ،باعتبارها الصلة الفاعلة في حيوية الطريق . لهذا أكد الجيلاني على انه إذا كان لا يتفق اثنان من الأولياء الصوفية في طريق بعد دخولهما ،وهما القدر والفعل ،فكيف يمكن لهذه العلاقة أن تستمر بين الشيخ والمريد وطريقهما مختلفة ؟! فالشيخ يسير به إلى جهة ،والمريد إلى أخرى . ومن ثم فقد خولف بين ظهورهما ووجودهما .

بينما شدد السهروردي على الصلة بين الشيخ والمريد باعتبارها الاستمرارية الجوهرية لوحدتهما . وهي استمرارية تنبع من وحدة الطريق عبر استكناه حقائقه في الفناء . ولا تخالف آراء السهروردي هذه ما سبق وأن وضعه الجيلاني . إلا انهما يلتقيان من حيث يفترقا . فالجيلاني يتناول كياني الشيخ والمريد ،والسهروردي يتناول كيان الشيخ والمريد . فعندما يتكلم السهروردي عن سرّ وصول السالك إلى رتبة المشيخة ،فإنه يشير إلى أن السالك مأمور بسياسة النفس مبتلى

بصفاتها . فهو يسلك بصدق المعاملة حتى تطمئن نفسه باعتبارها المقدمة الضرورية لترويضها(أو سياستها) بالأدب . وذلك لان قلب الإنسان، كما يقول السهروردي ،متوسط بين الروح والنفس وله وجهان واحد إلى الروح والآخر إلى النفس . فالقلب يأخذ من الروح ويمد النفس فتطمئن . واطمئنان النفس هو الانتهاء من سياستها . ذلك يعني أيضا انتهاء سلوك المريد وتمكنه من سياسة نفسه . أما القلب باعتباره وسطا بين الروح والنفس ،فإنه يشرأب إلى السياسة(الرياضة) لما فيها من التوجه إلى النفس فتقوم نفوس المريدين والطالبين الصادقين عند الشيخ مقام نفسه لوجود الجنسية في عين النفسية من وجه الوجود ،ولوجود التالف بين الشيخ والمريد من وجه التالف الإلهي . بصيغة أخرى ،إن بلوغ السالك مرتبة المشيخة لا يعني خلاصة التام من النفس . فالنفس هي الميدان الدائم لاحتكام نيته وإرادته ،أو حقل اختبار سموه الروحي . ويؤدي هذا الأثر الباقي للنفس إلى التوجه صوب المريدين باعتبارها نفسه . فهي أيضا ميدان تربيته الذاتية ،لبوجود الجنسية في عين النفسية ،كما يقول السهروردي . إلا أنها جنسية تستند إلى "التالف الإلهي" بين الشيخ والمريد . فهي القوة الوحيدة القادرة على إبداع الفتهما باعتبارها قيمة مطلقة . أي كل ما يجعل من الشيخ بالنسبة للمريد كيانا تتجلى فيه معنوية التخلق بأخلاق الله . وبهذا المعنى يصير المريد جزءا من الشيخ .

وقدم السهروردي لهذا الاستنتاج تنظيرا أخرا مبنيا على وجود الصلة الداخلية وتطورها المستمر بين الظاهر والباطن ،والملك والملكوت، والعقل والبصيرة . ولا يعني إيجاد الصلة هنا سوى البحث عن رمزية العلاقة الحقيقية ،والتي تبقي على الحق استنادا إلى أن كل ما عداه عرضة للزوال . وسبق للتقاليد الصوفية وأن بلورت فكرة العلاقة الجوهرية بين

الملك والملكوت ,وأعطت لها معنى يتجاوز شرطية الوجود الاجتماعي والتاريخي ومتطلباتهما العابرة ,ومن خلال تحويل هذه العلاقة إلى جزء من نظرة شاملة تستند إلى المطلق واطمئنانه الفعال . فالإنسان ,كما يقول السهروردي ,يصير له بالولادة الطبيعية ارتباط بعالم الملك(الطبيعة والمادة) . وبهذه الولادة يصير له أيضا ارتباط بالملكوت (الروح والحقيقة) . أما صرف اليقين إلى الكمال فلا يحصل إلا بهذه الولادة المعنوية . فبها يحصل على ميراث الأنبياء من خلال إعادة ارتباطه بعالم الملكوت . وبدون هذا الارتباط ,وبدون الوصول إلى ميراث الأنبياء , كأنه ما ولد وأن كان على قدر كبير من الفطنة والذكاء . ويتطابق مضمون هذا الارتباط مع مقامات الطريق الصوفي . فهو الطريق الوحيد الذي يوحد حقيقة ونسبة العلاقة الحية بين الملك والملكوت ,ومن ثم بلوغ الكمال على مثال المطلق . فالعقل في حالة كونه يابسا من نور الشرع ,ومن حيث توقفه على براهين الملك لا يدخل الملكوت ,كما يقول السهروردي . فالملك ظاهر والملكوت باطنه ,والعقل لسان الروح والبصيرة قلب الروح ,واللسان ترجمان القلب وما ينطق به معلوم عند القلب . لهذا وقف أصحاب العقول مع مجرد العقول وأسبل دونهم الحجاب لوقوفهم مع الترجمان و حرمانهم غاية التبيان . بينما طريق السالك من مريد وشيخ هو طريق إزالة حجاب الظواهر وحجاب القلب أيضا ,أو ما دعته تقاليد التصوف بالحجاب الظلماني والحجاب النوراني . ولا يمكن إتمام هذا المسار في دقائقه الشائكة دون الشيخ . فهو الأب المعنوي الذي يكوّن في المريد كمون الصوفي . وعلى قدر إمداده المريدين بعناصر الولادة المعنوية يكون أبا . لهذا كان منهم من هو كثير النسل ومنهم قليله ,ومنهم من عدم منه .

أما ابن عربي فقد أعطى لعلاقة الشيخ بالمريد طابعا أدبيا طرائقيا

انطلاقا من مقارنته القائلة ,بان الطبيب لا يعرف الطبيعة إلا بما هي مدبرة للبدن الإنساني خاصة . والعالم يعلم الطبيعة ويعرفها بالمطلق وأن لم يكن طبيبا . أما الشيخ فإنه قد يجمع بين الأمرين . ولا يعني لك سوى إمكانية الشيخ الجمع بين معرفة طبيعة الإنسان بالصورة المطلقة وكيفية معالجتها بما يوصلها إلى حقيقتها ,والتي دعاها ابن عربي بحظ الشيخوخة من العلم بالله في علاقته بالمريد السالك ,وحفظ الشريعة في العموم وحفظ القلوب ومراعاة الأدب في الخصوص .ففي هذه الوحدة تظهر أهمية الشيخ في علاقته بالمريد . وأن حظ الشيخوخة من العلم بالله هو أن يعرف من الناس موارد حركاتهم ومصادرها ,والعلم بالخواطر مذمومها ومحمودها ,وموضع اللبس الداخل فيها من ظهور الخاطر المذموم في صورة محمودة ,ويعرف الأنفاس والنظرة ويعرف ما لهما وما يحويان عليه من الخير ومن الشر ,ويعرف العلل والأدوية, ويعرف الأزمنة والسنن والأمكنة والأغذية وما يصلح المزاج وما يفسده, ويعرف الفرق ين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي ,ويعلم التجلي الإلهي ,ويعلم انتقال المريد من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة ,ويعلم متى يترك التحكم في عقله ومتى يصدق المريد خواطره ,ويعلم ما لنفس من الأحكام وما للشيطان من الأحكام ,ويعلم الحجب التي تعصم الإنسان من لقاء الشياطين في قلبه ,ويعلم ما تكنّه نفس المريد مما لا يشعر به المريد ,ويفرّق للمريد إذا فتح عليه في باطنه بين الفتح الروحاني وبين الفتح الإلهي . ولا يعني هذا العلم الذي يسلسله ابن عربي في علاقة الشيخ بالمريد سوى المعرفة بكل ما له علاقة بالمريد من أقصى أطراف الظاهر حتى أعمق أعماق الباطن . أي كل ما يحفظ القلوب ومراعاة الأدب في الخصوص . من هنا تشديده على ما اسماه بحرمة الحق في حرمة الشيخ لان الشيخ هو حجاب الحق الذي يحفظ

أحوال القلوب على المريدين . اذ "من صحب شيخا يقتدى به ولم يحترمه فعقوبته فقدان وجود الحق في قلبه" كما يقول ابن عربي . لان وجود الحق إنما يكون للأدباء ,وإذ "الباب دون غير الأدباء مغلق" .وجعله ذلك يشدد على خطورة مجالسة الشيوخ . وهي فكرة لها مضمونها الخاص في تقاليد التصوف ,كما أنها إحدى قيمه الجوهرية في نفس الوقت . فهي تمثل بذاتها المساعي الحية لاستكناه وتذوق حقائق السرّ الخالد في السموّ الأخلاقي ,وانطلاقا من أن صيرورة الشيخ في أحواله وانتقاله في المقامات هي قدره وغيبه . فالصوفي عرضة للتحول ولتغير . وفي هذا إثارة للمريد ,وبفعل خصوصية العلاقة بينهما .

فالشيخ يسعى لقطع علاقة المريد بالاشياء لكي يوصله إلى حقيقة العلاقة الواجبة . انه يسعى به إلى صنع علاقة ,وبل إلى تعليمه كيفية قطعها . انه كالشفرة لا تفعل إلا ما تقطع ,وكالزمن لا يسري إلا على ما هو عرضة للزوال . وفي نفس الوقت هو "نائب الحق" ومجمع علائم التخلق بأخلاق الله . ومع ذلك له فردانيته ,والتي لا يتشابه فيها شيخان . ولا يعني ذلك سوى التشبه بالمطلق ,أو التجلي الواقعي له . فالمطلق لا متناه في تجلياته ,ولا يخضع لتقييد وتقييد . ويتخذ في نفس الوقت صيغ الجميل في "القبيح" ,والنعمة في "البلاء" والخير في "الشر", بحيث جعل من جمعها في الشيخ مصدر خطورته ,لأنه يصبح مثار إشكاليات لا تحصى ,وبينما الطريق في إرادة المريد يستلزم أولا و قبل كل شئ عدم الجهل به . وهو أمر غير ممكن بدون الشيخ .

إن هذا التناقض الحي دليل على وعورة الطريق ,والتي وضعتها تقاليد التصوف فيما اسمته بأسرار التجليات وتجليات الأسرار . فالشيخ هو التجلي المؤنسن للأسرار وهو سرّ المطلق في وجوده . فالشيخ هو الطريق . وللطريق قوانينه . وفي هذه العقدة المتجانسة تنعكس جوهرية وحيوية الفكرة الصوفية عن حاجة المريد للشيخ الكامل . وعندما يقول

المتصوفة "تجنّب البوني وأشكاله ،ووافق خير النساج وأمثاله" ،فانهم لم يقصدوا بذلك "تبديع" البوني وأمثاله ،ولا تحقيق النساج وأمثاله ،بل دعوا الى تجنّب خطر الانجراف في بحار الصوفية لمن لم يمتحن في ميادين الإرادة وأسرارها الكبرى . إذ الطريق سلوك ،والسلوك لا يعرف الوقوف والانتظار لأنه حركة دائمة . وإذا كانت هذه العملية تتضمن على كل إمكانيات الأفعال ،فإن تنفيذها متوقف على كيفية جلوة مرآة القلب ،وعلى كيفية إيجاد النسبة الحقة لصقلها الكامل . إذ لكل فعل صداه اللامتناهي ،ولكل رنين معناه . وهي الحصيلة التي تخلق في استمرارها عالم الصوفي . فإيجاد النسبة الحقة هو تجسيدها في الذات بوصفه أسلوبا لأنسنة المطلق . وإذا كان من الصعب على المرء الإدراك المسبّق لنتائج سلوكه وفعله الأول باعتباره غيبا ،فإن مساعيه العملية تتأرجح بين الحيرة واليقين ،باعتبارهما قطبي الوجود الصوفي . وهما قطبان يقطعهما المريد في إرادته ،ويقطعهما الصوفي في علمه وعمله، ويقطعهما العارف في مقاماته وأحواله من اجل اكتشاف هوية الأنا الحقة باعتبارها استظهارا للحق .

ولم يترك الصوفية هذه العملية المعقدة أسيرة السلوك العفوي الفردي ،بل أخضعوها بفعل تعمّق وتسامي تجاربهم المتنوعة ،إلى آداب هي قوانين وقواعد لتربية المريد . وتمّثلوها من "قوانين وقواعد" الوجود نفسه . فأدب المريد هو أدب الشيخ كما أن أدب الشيخ هو أدب المريد . لكن لا بمعنى وجوده كقواعد ثابتة ،بل كعلاقة لكيفية قطع العلائق ،لان الطريق يبنى على فراغ القلب ،كما يقول الشبلي . لهذا كان يقول للحصري في ابتداء أمره "إن خطر ببالك من الجمعة إلى الجمعة الثانية التي تأتيني بها ،غير الله فحرام عليك أن تحضرني"! ذلك يعني أن أدب المريد هو ما يريده الشيخ ،بينما أدب الشيخ هو أدب تسوية

الإرادة ,أو أن أدب المريد هو الأدب المنفي ,بينما أدب الشيخ هو أدب التجلي الدائم للفناء والبقاء . وهي عملية تستمد مقوماتها في أدب المريد من تربية الشيخ له ,وفي حين تتجلى في تجارب الشيوخ بوصفها أسرارهم ومصائرهم . من هنا خطورتها . وفي خروجها عن مألوف العادة في السلوك والأدب . من هنا احتلال أدب المريدين لموقعه الخاص في سلسلة الطريق ,وكذلك ضمن أدب المريد مع الشيخ وأدب الشيخ مع المريد .

إن أدب المريد هو المقدمة الضرورية للأدب الصوفي . انه يساهم "بإخضاع" العناصر العملية للفكر الصوفي بالشكل الذي تساعد المريد على تجاوز عتبة الإرادة . بعبارة أخرى ,إن "استقلالية" أدب المريد هي درجة في سلّم الانتقال من أدب العوام إلى أدب الخواص . أي كل ما يرافق سمو العالم الصوفي وترقيه في مجرى تجاوز ما أسموه بمقامات التوحيد . لهذا لم يشغل الصوفية الأوائل أنفسهم بتدقيق "منظومة" أدب المريدين إلا في الإطار الذي يساهم في تقوية الإرادة . فعندما تطرقوا إلى أدب المريدين ,أجاب كل منهم على قدر حاله . ولا غرابة في أن تجتمع آراؤهم الأولى حول العلاقة بين الحكمة والأدب . فعندما سألوا الجنيد مرة عن سبب مجاراة المريدين للحكايات الصوفية , أجاب :"الحكايات جند من جنود الله يقوي بها قلوب المريدين" . بينما اعتبر أبو تراب النخشبي الحكمة "جند من جنود الله يقوي بها أدب المريدين" . واعتبر يحيى بن معاذ الحكمة "مروحة قلوب المريدين تروّح عنها وهج الدنيا " .

غير أن أدب المريدين ,شأن كل أدب ,يستلزم في قواعده العملية مستوى معينا من التقنين . إلا أن تقنين هذه القواعد لم يتخذ في مجرى التصوف معالم شكلية ميتة ,بما في ذلك في الحالات التي تحولت به هذه القواعد إلى "قوانين" للطريقة . وذلك لان الطريقة نفسها في قوانينها

وقواعدها ما هي إلا التعبير "المقنن" عن تلقائية التصوف في شيوخه . فعندما وضع القشيري وصاياه الأساسية للمريدين ,فانه لم يفعل في الواقع إلا على جمع وتعميم تجارب الشيوخ الصوفية السابقين له . وليس من العسير رؤية ذلك في جعله أدب الاستئذان والإذعان للشيخ من جانب المريد مقدمة الأدب والسلوك ,واسلوبا امثل لحفظ عهد الصحبة وانتهاء ببلوغ حقيقة الإرادة . أي الابتداء مع المريد بالأدب من اختبار الاختيار حتى إزالة الاختيار (من القلب) . من هنا ترديد القشيري لكلمات شيخه الدقاق "من صحب شيخا من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه ,نقض عهد الصحبة أوجب عليه التوبة" . من هنا مشاطرة القشيري للحكم القائل بان تجافي حقوق الشيخ ونقضها لا توبة عنها .

وينطبق هذا أيضا على آراء السهروردي . فقد وضع في مقدمة أدب المريد مع الشيخ قاعدة "سلب الاختيار" الجامعة لطرق التصوف كلها, وكذلك عدم التصرف بالنفس والمال إلا بمراجعة الشيخ وأمره . وهي قاعدة طالبت المريد أن يكون كالميت بين يدي غاسله . كما طالب المريد في آدابه مع الشيخ أن يلزم الصمت ولا يقول شيئا بحضرته بما في ذلك حسن الكلام إلا إذا استأمره الشيخ بذلك . وصوّر هذه العلاقة بالصيغة التي يظهر فيها المريد في حضرة الشيخ كمن هو قاعد على ساحل ينتظر رزقا يساق إليه . وانطلق السهروردي في حكمه هذا من أن التطلع إلى الاستماع من الشيخ كرزق له يحقق مقام الإرادة على عكس القول ,فهو يرده من مقام الطلب والاستزادة إلى مقام إثبات شئ لنفسه . وأن هذه العلاقة تستلزم الانفتاح على الشيخ بمبادئته بما يريد على كل ما يبهم عليه ويحتاج إلى كشف ,ولان الشيخ لا ينطق إلا بالحق ,وهو مستنطق بالحق . فهو لا يرد على سؤال ولا يكشف عن إيهام إلا بتجميع همّه وقواه . لهذا "يكون لسانه وقلبه في القول والنطق مأخوذين إلى مهمّ الوقت من أحوال الطالبين المحتاجين إلى ما يفتح

عليه" . وادرج ضمن أدب المريد مع الشيخ السكوت والخمود والجمود حتى يبادئه الشيخ بما له فيه من الصلاح قولا وفعلا . وانه ينبغي للمريد أن لا يحدّث نفسه بطلب منزلة فوق منزلة الشيخ ,بل يحب للشيخ كل منزلة عالية . بهذا فقط يظهر جوهر المريد في حسن الإرادة . وجعل السهروردي من تعلم وإتقان العبارة مع الشيخ من بين قواعد حسن الأدب ,انطلاقا من انه إذا "سكن الوقار القلب علّم اللسان كيفية الخطاب" .فمن شروط الإرادة إتقان المريد عمارة الظاهر والباطن في الأدب مع الشيخ والثقة التامة به . وأورد حكاية تروي كيف أن شخصا سأل الجنيد ,فأجابه بإجابة اعترض عليها السائل ,مما حدا بالجنيد للقول"إن لم تؤمنوا بي فاعتزلوني"! وإذا كانت هذه العبارة تستعيد بحروفها صدى الصوت القرآني في آياته ,فإنها تكشف عن ضرورة عمارة الظاهر والباطن في الأدب مع الشيخ وإتقان كيفية الخطاب معه, باعتباره دليلا على تكوّن الوقار في قلب المريد . لهذا طالب المريد في آدابه مع الشيخ عدم كتمان شئ من حاله ومن مواهب الحق عنده, استنادا إلى أن عدم الإشارة للشيخ بالصريح يصير على باطنه منه عقدة في الطريق . ولا تنحلّ الا بعد البوح بها . وينبغي للمريد هنا أن يراعي خطرات الشيخ في جزئيات الأمور وكلياتها . وأن لا يستقل بوقائعه وكشفه دون مراجعة الشيخ .

إن سلسلة المهمات التي صاغها التصوف ,باعتبارها آدابا للمريد مع الشيخ لا تشذ في أي من جوانبها عما هو سائد في الأدب الصوفي منذ بواكيره الأولى . بمعنى الابتداء بالثقة واليقين بالشيخ والتسليم له كالميت بين يدي غاسله يقلّبه كيفما يشاء . ولا يعني ذلك في العرف الصوفي سوى نزع إرادة الأنا العادية(الشرطية) ,بالشكل الذي يتقابل ويتجانس ويتماشى مع قول وفعل التوبة باعتبارها أول مقامات السائرين ,وانتهاء بمقام استواء الإرادة أو الإرادة الحرة .

وينبع تشابه آراء المتصوفة في آدابهم من انتهاجهم نفس الطريق العام الذي يبتدأ بالتوبة وينتهي بالمحبة ,أي الابتداء من قطع العلائق والتحرر من رق الاغيار والانتهاء بالفناء في التوحيد والبقاء بالحق . و من ثم فإن تنوع آدابهم هو لتنوع الشيوخ وتجاربهم . فقد ترك كل منهم في آدابه آثار تجاربه . فالسهروردي يعكس في آرائه عن أدب المريد تجربة الارتباط الروحي عبر عقد صلة الباطن . وهي آداب يمكن العثور عليها عند أشياخ التصوف جميعا ,إلا أن ما يميزها عند السهروردي هو نظامها الفكري . فهو يسلسل في آداب المريد كل ما يساهم في حلّ "عقدة الباطن" وتحرره من عقدة الأنا النفسية(العادية) . وطالبه بالتسليم للشيخ والإذعان له ,وكذلك التصريح له بخلجات نفسه من اجل أن يكون رد الشيخ وإجاباته محققة ومناسبة ,ولان الشيخ لا يتكلم إلا بما ينطقه الحق . وهي علاقة تؤدي إلى تكوين ما يمكن دعوته بآثار الصدى المتبادل بين الشيخ والمريد باعتبارها فعلا للحق واستجابة له أيضا . فالشيخ ينقي كلامه من شوب الهوى ,كما يقول السهروردي . فيكون كلامه بالحق من الحق للحق . أما دعوته للسكون أمام الشيخ والاتباع التام له ,فهو أسلوب تحرير الارادة النفسية عبر تذويبها في إرادة الحق . انه أدب تعليم المريد كيفية الخطاب . إذ الكلمة فعل . كما أن إفشاء "السرّ" للشيخ هو أسلوب تحرير المريد من رقّ النفس وعقدة الأنا . إذ لا سرّ مع الشيخ لأنه نائب الحق . والحق يزيل عقدة الباطن . فالشيخ ,كما يقول السهروردي ,هو الكائن الذي تزول به كوامن نفس المريد ,والحجر الذي تشحذ به إرادة المريد . فقد يخامر المريد كمون الإرادة في النفس ,وقد لا يقدر على استئصال شأفة الكامن فيها . بينما الشيخ قادر على تخليصه من هذا الكمون ,لأنه لا كمون في الشيخ . فالحق المراد للمريد يتبرهن بطريق الشيخ . وان كان فيه هوى للنفس يزول وتتبرأ ساحة المريد ويتحمل الشيخ ثقل ذلك

لقوة حاله وصحة إيوائه إلى جانب الحق وكمال معرفته .

ذلك يعني أن أدب المريد مع الشيخ هو الأدب البديل لعلاقة السيد بالمسيود والتابع بالمتبوع . لكنه بديل يسري في العلاقة الروحية لخضوع المريد للشيخ . وهي علاقة لا خضوع فيها ولا سيادة بسبب انحلالها في الأدب . والأدب لا يعرف هوية غير السموّ وذلك لارتباطه بمساعي نفي الإرادة ,وإنهاض القلب في طلب الحق .

إن هذه العلاقة المتينة بين الشيخ والمريد هي أسلوب قطع العلائق . فهي لا تستبدل علاقات الارتباط القائمة ,بل تنفيها في وحدة مقامات الطريق . فأدب المريد في علاقته بالشيخ هو أدب تحريره من رقّ الاغيار بإنهاض قلبه في طلب الحق . لهذا لم يعزل الصوفية أدب المريد بهيئة مستقلة ,بل ربطوه بأدب الشيخ مع المريد . وليس هذا الأدب في جوهره سوى الصفة الأكثر سموا للأول . انه أدب تجاوز حرية الإرادة بامتحانها المتجدد وصقلها الدائم . انه أدب التلقائية الأدبية . فقد قال الجنيد مرة لأصحابه "لو علمت أن صلاة ركعتين افضل من جلوسي معكم ما جلست عندكم" . ويروي أبو سعيد الخراز حكاية دخوله على أبي جعفر القصاب ,فبات عنده ثم خرج من الرملة إلى بيت المقدس ,فلحقه القصاب وهو يحمل كسيرات من الخبز قائل "اجعلني في حلّ ,وإذ كانت هذه في البيت ولم ادر" . وهي شواهد نموذجية تعبّر عن آداب الشيوخ تجاه المريدين والأصحاب . وفي حصيلتها تشكل منظومة أدب الشيوخ مع المريدين ,كما أن حياة كل شيخ مع مريديه هي منظومة أدبه في التعامل معهم . فعندما تناول القشيري ,على سبيل المثال ,أدب الشيخ في علاقته بالمريد ,فانه انطلق من تقرير أهمية الشيخ في حياة المريد , وجوهرية موقعه في الطريق والعالم الصوفي . وطالب المريد بالخضوع الكلي في بدء الطريق للشيخ من اجل تصحيح الإرادة ,كما طالب الشيخ بعدم تجاوزه عن زلات المريد لان ذلك تضييعا لحقوق الله . من

هنا تأكيده على مهمة تحرير المريد من كل شئ ما عدا الحق ,ومن اجل الابتداء بتلقينه الأذكار . ووضع مهمة تفريغ القلب في أول شروط صنع الإرادة . وعلى أساسها يمكن بناء الصرح الأخلاقي الروحي للمريد . ووضع ايضا مهمة اختيار المريد وتجريبه . فإذا شهد قلبه للمريد بصحة العزم حينئذ يشترط عليه أن يرضى بما يتقبله في هذه الطريقة "من فنون تصاريف القضاء" . وجعله ذلك يوجب على الشيخ في آدابه مع المريد أن يحفظ على المريد سرّه ويكتم عن غيره أمره ويصّغر ذلك في عينه .

ووجد في هذه الممارسة اختبارا ,لان المساكنات إليها مكرا ,كما يقول القشيري . عند ذاك يأخذ عليه العهد بان لا ينصرف عن هذه الطريقة بما يستقبله من الضر والذل والفقر والآلام والأسقام بوصفها امتحانا واختبارا للإرادة . ثم يأخذ بتلقينه الذكر ويأمره على أن يكون على الطهارة ويحّصنه على أسس الإرادة من غلبة النوم وقلة الأكل ثم الخلوة والعزلة . وادرج القشيري في وظائف الشيخ و آدابه مع المريد التفرّس في قدراته العملية والعلمية والتعامل معه على ضوئها .

بينما وضع السهروردي في منطلق منظومته عن علاقة الشيخ بالمريد تحذير شيوخ الطريقة من الوقوع في محنة الابتلاء و"مكر الله" . واعتبر من أهم الآداب ألا يتعّرض الشيخ الصادق للتقدم على قوم لاستجلاب بواطنهم بلطف الرفق وحسن الكلام محبة الاستتباع له . لان النفس مجبولة على محبة الشهرة ,بينما السلامة في الخمول . وطالب بمعاملة المريد بالشفقة وألا يتكلم معه بالكلمة إلا وقلبه ناظرا إلى الله, وألا يتكلم إلا في أصفى أوقاته ,لان الكلمة تقع في سمع المريد كما تقع الحبة في الأرض . فعند الكلام مع أهل الصدق والإرادة ينبغي أن يستمد القلب من الله كما يستمد اللسان من الجنان . إضافة لذلك ينبغي للشيخ أن يعتبر حال المريد ويتفرّس فيه "بنور الإيمان وقوة العلم والمعرفة" ,وبإخضاعه لفحص الشريعة والحقيقة . فهما الوجهان اللذان يمكنان الشيخ من فهم وتدقيق خلاصة المريد واستمداده لسلوك الطريق

بمعاملة المحبوب . إذ لكل منهما مبادئ ونهايات . ومن أدب الشيخ أن يكون له خلوة خاصة ووقت لا يسعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته فائدة خلوته . واعتبر السهروردي هذه الممارسة جزءا من آداب الشيخ مع المريد ,انطلاقا من تصوراته القائلة بان الإنسان ذو تركيب مختلف ,فيه تضاد وتغاير ,وقوى تردده بين العالم السفلي والعالم العلوي . إضافة لما فيه من حظ الفتور عن الصبر على صرف الحق بفعل قوى التردد والتغير . كما أن من الطبيعي أن يكون لكل سالك سائر فترة(فتور) . وقد يكون هذا الفتور في صورة عمل ,وتارة في عدم الروح في العمل . وإذا كان هذا الفتور في وقت المريدين هو قطع للوقت واسترواح للنفس وركون إلى البطالة ,فأنها ترتبط في حالة الشيخ بانصرافه إلى الخلق . لهذا طالب الشيخ بإخضاع نفسه إلى أدب الجلوة في حماية الخلوة ,والجلوة في مزيد الخلوة . أي أن يجلي ذاته بين أصحابه واتباعه من استزادة الخلوة طلبا للجلوة . وبالقدر الذي طالب السهروردي المريد بآداب صارمة مع الشيخ ,طالب الشيخ بمثيلها مع المريد . ولا تعني الصرامة هنا ,كما هو الحال في آداب الصوفية جميعا , فرض قواعد إلزامية قاسية ,بقدر ما تعني تلقائية الروح في الاستجابة لمطالب بذل الروح في الأفعال . فعندما يضع السهروردي ,على سبيل المثال ,أدب التعطف على الأصحاب وقضاء حقوقهم في الصحة والمرض وأن لا يترك حقوقهم اعتمادا على إرادتهم وصدقهم ,وباعتباره من أدب الشيوخ تجاه المريدين ,فانه أورد الواقعة التي حكاها الجريري عن نفسه قائلا بأنه حالما عاد من الحج اخذ بزيارة الجنيد للتسليم عليه من اجل ألا يتعنّى الجنيد لزيارته . وحالما رجع إلى البيت ,فاذا بالجنيد يلحقه . عندها قال الجريري :

– يا سيدي إنما ابتدأت بالسلام عليك لئلا تتعنى إلى هنا!

– يا أبا محمد! هذا حقك ,و ذاك فضلك!

وادرج السهروردي في آداب الشيخ مع المريد ما اسماه بحسن التخلق مع أهل الإرادة والطلب مثل النزول إلى حال المريدين من الرفق عليهم والتعطف على الأصحاب والتنزّه عن أموالهم. وإذا رأى من بعض المريدين مكروها فلا يصرّح له بالمكروه بل يكشف عن وجه المذمة مجملا لكي تحصل الفائدة للجميع . وكذلك حفظ أسرار المريدين فيما يكاشفون به وأن لا يحقّر في نفس المريد ما يجده في خلوته من كشف أو سماع أو خطاب ,وأن يواظب في إحياء السنّة في كل ما أمرت به وندبت وأنكرت وأوجبت .

فأدب الشيخ هو الإطار العام لأدب المريد والصيغة الأكثر سموا له, والأساس الشرعي لتقوية أدب الحقيقة . انه بذل الزمن الذي يضحي به الشيخ من اجل إبداع سلسلة الوقت الروحي في كيان وكينونة المتصوف عبر صنع مغريات الوحدة الحقيقية بينه وبين المريد . بهذا يكون الصوفية فقد ربطوا ذاتهم(ككلّ) بذواتهم(كأفراد ومريدين) بالأدب,وجعلوا منه القاعدة اللامرئية في "تقنين" مسارهم ,والأساس الذي يستند إليه تفاؤل الوحدة المغرية بين الشيخ والمريد .

* * *

الباب الثاني

أدب السلوك الصوفي ونظم الروح

الفصل الأول:
أدب السلوك الصوفي - أدب الروح

"يا بني اجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا"

(رويم)

أبدع الصوفية في علمهم وعملهم ,شأن كل اتجاهات الإبداع الإنساني الكبرى كيانهم الخاص . ومن الممكن مقارنة التصوف بمدارس الفكر وأحزاب السياسة ، إلا أن هذه المقارنة تبدأ في الوعي وتنتهي في تأملاته . والتعقيد الملازم لهذه "المقارنة السيئة" لا يقوم فقط في استحالة المطابقة بين نماذج متباينة في صيرورتها وديمومتها ، بل ولعدم جدوى الجهود المضنية لحصر قوة وجاذبية الفراسة الروحية في مقولات التحليل البارد وقواعد المنطق الشكلي . وليس مصادفة أن ينصح الجنيد أتباعه وأصحابه قائلا : "إذا لقيت الفقير فالقه بالرفق ولا تلقه بالعلم . إن الرفق يؤنسه والعلم يوحشه" . وليس إلا الذهنية السطحية بإمكانها أن تخترع لهذه الفكرة العميقة تفاهة التأويل القائل بمعاداة العلم!! اذ لم يضع الجنيد العلم والرفق على طرفي نقيض بقدر ما انه طالب بأولوية الرفق بالملاقاة ,وباعتباره اسلوبا لتذويب العلم في العمل وكذلك اسلوبا لاستيعاب حقائق العلم ,وباعتباره أحد نماذج الأدب السلوكي دون أن يفرض قواعده على المرء .

ومن الصعب تناول جميع آراء المتصوفة للبرهنة على نموذجهم المتميز في موقفهم ونظراتهم من أدب السلوك . اما تباين صياغتهم للمبادئ الأولية فهي درجات ضرورية للسير في "طريق" الفناء في الحق . ذلك يعني أن تباينهم يقوم في افتراض كل منهم بان المبادئ الأولية لطريقته في السلوك هي الأسهل والافضل لتربية المريد في بلوغ ما أسموه بدرجات التوحيد . وقد تفنن الصوفية في اكتشاف سبلها . فالنقشبندية ،على سبيل المثال ، بنت طريقتها على "التعرض وإلقاء الجذبة المقدمة على السلوك" . وإقرارها بان طريقتها تتضمن مبادئ اتباع السنة ومبدأ الجذب المقدم على السلوك ، في حين تقدم الطرق الاخرى السلوك على الجذب . لهذا قالوا عن أنفسهم "بداية الطريقة النقشبندية نهاية الطرق"! وهناك من جعل العكس أسلوب التربية الصوفية . ولا تناقض! اذ لم يبحث المتصوفة هنا عن أساس نظري لقناعاتهم أو تنظير عقلي أو تأملي لأطروحاتهم وممارساتهم . بقدر ما حاولو اكتشاف حقائق المطلق .

فقد مثل الصوفية في آدابهم وحدة التنوع وعكسوا في تمثلهم للوحدة حقائق الكل . وليست هذه الصيغة المجردة سوى تعبير عن الحيوية المتناقضة التي تفترض في كل خطوة حدودا منفية . وجعلهم ذلك ينظرون إلى أدبهم باعتباره "أدب الوقت" . ولم يؤسسوا له بمعايير المصلحة والقوة ، بل بديمومة الروح الأخلاقي . وبهذا نستطيع الحديث عن مستويين في أدبهم : المستوى الثقافي التاريخي والمستوى الروحي الأدبي .

فالأمم تبدع قواعد سلوكها لا لفرط إعجابها بقواعد السلوك ، بل لتحديد حدودها الممكنة . فالوجود يفترض اللانهاية ، ويتكامل في النهائي . أو على الأقل أن النهائي يشكل على الدوام أسلوب الوجود الضروري (الواقعي) . وهي الصيغة الصورية التي يبدعها الخيال المقارن لاستشفاف الوحدة المتناقضة بين النهائي (التاريخي - الثقافي) واللانهائي

(الروحي ـ المطلق) في أدب السلوك الصوفي .

فقد استمد المتصوفة كثير من حوافز وعيهم الأخلاقي ـ السلوكي من قيم إسلام الدعوة والرسالة . أي من ذاك الرصيد الذي لم تشوهه مهارة الجدل ومكر السياسة ومصالح السلطة . ووجد ذلك انعكاسه في مبدأ الزهد والإرادة المجردة ، باعتبارها الكيان اللامرئي الذي يتحكم في كل ما هو موجود . وليس هذا بدوره سوى مبدأ الرجوع إلى المبادئ الأولى في إدراك حقيقة الوجود ومعنى الفعل (الإنساني) .

وإذا كانت آداب الصوفية الأولى قد سارت في نفس أدب السلوك الإسلامي التقليدي ، فلأنه الأسلوب الممكن (الواقعي) لظهور وتبلور الأدب المجرد (الحقيقي) . فقد سلك المتصوفة الأوائل أسلوب ما ينبغي . لكنهم لم تنظروا إلى هذا الأسلوب نظرتهم إلى غاية نهائية . إذ لم يعترفوا إلا بشرعية النفي الأخلاقي . وفي هذه العملية الدائبة المتناقضة تبلورت تقاليد أدبهم الروحي .

فالتصورات الشائعة عن أدب التصوف وقواعد سلوكه تتضمن عناصر متكافئة في خطئها وسطحيتها سواء أيدت أو عارضت ، مدحت أو ذمت ، أقبلت عليه أو أدبرت عنه . وليس ذلك لان التصوف "بحر وقف على ساحله الأنبياء" ، بل ولضرورة رمي قيود النفس في أمواجه والذوبان فيه كذرات من أملاحه . لان تحسس حقائق التصوف يستلزم تذليل شعورية الحس . والمحسوس في التصوف هو سرّ يصعب التعبير عنه . من هنا تأسيسهم لمبدأ الوجود (والإيجاد) في قطع الطريق والفناء في التوحيد من خلال قواعد الجهل "المعرفي" ، وجعل قواعد التصوف "المجردة" أسلوبا للممارسة الحياتية .

كانت هذه الحصيلة النظرية نتاجا معقدا لتفاعل وتداخل التاريخ والوجدان والمنطق . فقد بحث التصوف عن تآلف منظومي فريد في عالم الإسلام . فأدب السلوك الصوفي هو نتاج لعالم الإسلام ، وفي نفس الوقت نفي لأدب العوام وديانات الأمم . انه الممثل النخبوي لقواعد الحق

(المطلق) في السلوك . مما حدد فاعليته الداخلية وتسامحه الرفيع ومرونته المتسامية وإنسانيته العميقة . لهذا كان من السهل إدانة المتصوفة لأن من الصعب بلوغ مستواهم ،ومن السهل تفنيد حقائقهم لأن من الصعب فهمها . وقد فهم المتصوفة هذا الواقع المتناقض . لكنهم لم يسعوا إلى لحم كسراته ولا الى تبرير تناقضاته ، بل وضعوا الأمور في نصابها باعتبارها "سنّة" الوجود . غير انهم لم يبنوا هرمية الاستعلاء بل أسسوا لهرمية السمو .

صاغ المتصوفة آدابهم بطريقة اعتبروها نموذجا معبّرا عن روح الإسلام . وطابقوا سعيهم التربوي وقواعد سلوكهم بصيغة تتجاوب فيها تعاليم الإسلام وقيمه مع ثلاثية العلم والحال والعمل . فقد انطلق سراج الدين الطوسي في استعراض مقدمات الأدب الصوفي من الآية (يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهلكم نارا) معتبرا إياها تحذيرا ووصاية على ضرورة التربية والأدب والتعلم من أجل وقايتهم . وينطبق هذا أيضا على استعماله لأراء ابن سيرين والحسن البصري . حيث استشهد بكلمات الأول القائلة بان "أفضل الآداب وأقربها إلى الله هي معرفة بربوبيته وعمل بطاعته والحمد على السراء والضراء" ، وكلمات الثاني القائلة "انفع الآداب وأجلها التفقه في الدين فانه يصرف إليه قلوب المعلمين ، والزهد في الدنيا فانه يقربك من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الإيمان" . انه حاول إظهار تقاليد وحدة المعرفة والعمل (ابن سيرين) والتفقه والزهد والمعرفة (الحسن البصري) من خلال آيات قرآنه وأقوال أتباعه . وسارت تقاليد المتصوفة الكتبية بهذا النمط . بحيث ادرج كلا منهم الايات والاحاديث من خلال بتأويلها وإدغامها في المبادئ العامة عن حد الأدب . فقد اكتفى القشيري بالآية "ما زاغ البصر وما طغى" باعتبارها التمثيل الأعمق لحفظ آداب الحضرة الإلهية ، وبالحديث النبوي "أدبني ربي فأحسن تأديبي" ، في حين استفاض السهروردي في تأويلاته للدرجة التي وضع الآية الآنفة الذكر في أساس نظرية متكاملة عما اسماه بآداب "الحضرة الإلهية لأهل القرب . أما

تركيز السهروردي على الشخصية النبوية المحمدية باعتبارها المثال الإسلامي الأعلى فإنها الصيغة العامة للسنّية ـ الإسلامية النموذجية المعَبرة عما أسميته بالنموذج التاريخي ـ الثقافي[1] .

انطلق السهروردي من أن الأدب هو تهذيب الظاهر والباطن . فإذا تهذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيا أديبا . انه افترض في تكامل الأدب الصوفي تكامل مكارم الأخلاق . ووجد في إمكانية تغيير الأخلاق الأساس "المادي" للتربية الصوفية . فالله كما يقول السهروردي ، خلق الإنسان وهيئه لقبول الصلاح والفساد وجعله أهلا للأدب ومكارم الأخلاق . وان تضمن هذه الأهلية كإمكانية كامنة فيه هي كوجود النخل في النوى . من هنا فان تزكية النفس بالأدب وتدبيرها بالعقل هو استخراج ما في القوة إلى الفعل . وتعكس هذه المواقف من أدب السلوك تقاليد العقلانية الفلسفية من طبيعة الفضائل . إضافة لذلك أنها تضع الصياغة العقلانية في أساس التنظير العام للتصورات الصوفية عن مغزى وغاية الأدب الصوفي . فالسهروردي لم يقف عند حدود التعامل العقلاني أو القناعة العقلانية لجدلية القوة والفعل ، بل وحاول ربطها بفكرة وحدة فعل الخير والسجية الإنسانية الصالحة . فالأخيرة هي المصدر الأعمق للفعل الإنساني لأنه لا قدرة للإنسان على تكوينها . فهي المادة الجوهرية الكامنة في فعل الخير . ومن ثم فان منبع الأدب هو السجية الصالحة والمنح الإلهية .

بهذا تصبح وحدة التربية والمريد والشيخ جزءا ضروريا من الطريق الذي تتكشف فيه حقائق السجية الإنسانية في تقربها من الحضرة الإلهية . وليس هذا القرب سوى النهاية ـ اللانهاية التي يفترضها وينفيها طريق الأدب الصوفي . فالأدب الصوفي هو تجلي الحال الصوفي في مجرى تملكه كمالات الأدب . وبما أن الكمالات هي الذرى المضمحلة في السلوك صوب المطلق ، لهذا تنحل تجلياتها حال بلوغها . ولا يجد الصوفي في ذلك سرابا خادعا ، بل حقائقا للوجد الخاطف . وفيما بين السراب

والحقائق ترتفع وعورة الجهد المضني في السير نحو الاعتدال وباعتباره القيمة الموّحدة لباعث الفعل وأسلوب تجليه .

وبغض النظر عن إبداع التقاليد الصوفية في موقفها من أدب السلوك صيغا عديدة للاعتدال المطلق ، إلا أنها التقت فيما هو أساسي : الإقرار بجدلية النفي الدائم لبلوغ الاعتدال . ومن الممكن رؤية ما في هذه الصياغة من تأثير غير مباشر لفكرة "الوسط الذهبي" أو أوساط الأمور (الفلسفية العقلانية والحياتية الرزينة) . إلا أن هذه العقلانية تفقد مبرراتها الواقعية وأهدافها النهائية في طبيعة التصورات والممارسة الصوفية . والقضية هنا ليس فقط في غياب فاعلية وحوافز المنفعة والمضرة وما شابه ذلك وبل وفي طبيعة التجربة الفردية للسمو الأخلاقي ، التي تفترض في ضرورة أفعالها معنى المطلق . وما يترتب على ذلك من مذاق خاص لسر اللسان والوجدان . وليس مصادفة أن تدخل المتصوفة في بطون الكلمات القرآنية من أجل استكناه معنى آدابها . فهم لم يبحثوا هنا عن مبرر لممارستهم ، بل عن رنين "ثقافي" يعطي "لأسرارهم" معنى مقبولا . وهي الصيغة التي تجعل من الاعتدال المطلق في الطريق أسلوبا الحال والمثال . فعندما حاول السهروردي على سبيل المثال تصوير النبي محمد باعتباره مجمع الآداب ظاهرا وباطنا ، فهو لم ينطلق من تقاليد الكلمة ، بل من المثال الصوفي لما أسميته بالاعتدال المطلق في سلوك الطريق . ووجد في حديث المعراج أحد نماذجه الملموسة . إذ وجد في ممارسة النبي النموذج الأرقى للنظر والقدم (أو العلم والحال) . فقد جمع النبي في معراجه وحدة النظر والقدم بالصيغة التي جعلته يذلل كل المعوقات التي أعاقت غيره من الأنبياء في سماوات المعراج (الروحي) . ففي مساره ، كما يقول السهروردي ، لم يزل النبي محمد "متجلس حجاله في خفارة أدب حاله حتى طرق حجب السماوات ، فانصبت إليه أقسام القرب انصبابا وانقشعت عنه سحائب الحجب حجابا حجابا ، حتى استقام على صراط (ما زاغ البصر وما طغى) . فمر كالبرق الخاطف إلى مخدع الوصل

واللطائف . وهذه غاية في الأدب ونهاية في الأرب" . فالسهروردي لم يضع الصيغة المحمدية في مقدمة آرائه لان فكرة المطلق ذاتها لا ترتضي بالمثال الجزئي إلا بوصفه تصويرا لها فقط . إلا أن المثال الجزئي يمكنه أن يتحول إلى مطلق المتجلي وباعتباره النموذج التاريخي الثقافي الذي الهم المتصوفة طابعهم الإسلامي وجوهرهم الإنساني .

إن افتراض المتصوفة وجود "أدب الحضرة الإلهية" أو "أدب القرب" هو النموذج الثقافي – التاريخي للمطلق في وحدة الإسلامي ـ الإنساني ، والأنا ـ الجماعة ، والسر ـ المعنى . مما جعل من الممكن الحديث عن النبي محمد كمجمع للآداب ظاهرا وباطنا ، ومن الآية (ما زاغ البصر وما طغى) تجليا رمزيا للممارسة . فقد وجد السهروردي في هذه الآية "غامضة" أخبر الله بها عن اعتدال قلبه (النبي محمد) المقدس عن الإعراض والإقبال عما سوى الله . إنها الآية التي تضمنت في جوانحها "انعدام الزيغان والطغيان" . فهي تعبر عن اعتدال قلبه وثبوت حاله (الأخلاقي ـ الوجداني) . إذ لا يعني ما زاغ البصر وما طغى سوى "ثبوت حاله في طرفي الإعراض والإقبال . انه تلقى وتقبل كل ما ورد عليه في مقام القرب بالروح والقلب ، ثم فر منه إليه ، منطويا بفراره في مطاوي انكساره وافتقاره لكي لا تنبسط النفس فتطغى . فان الطغيان عند الاستغناء وصف للنفس" . بصيغة أخرى إن سلوك الأدب الصوفي يستلزم الاستقامة التي تفقد أطراف التذبذب والتناقض قيمها المستقلة لتتحول إلى جزء منفي في السير نحو الاعتدال . انه الذوبان في الكل الأدبي ، الذي يجعل الفرار منه رجوعا إليه . آنذاك يكف أدب السلوك عن أن يكون فعلا ظاهريا أو باطنيا أو انعكاسا للبصر أو البصيرة ، بل يصبح تعبيرا عن "السرية" التي لا يعرقل وحدتها الوجدانية سوى العقل المنطقي وإلحاحه الجزئي . إذ لا يعني (ما زاغ البصر وما طغى) في ميدان السلوك (النظري ـ العملي أو الحقائقي ـ الطرائقي) سوى عدم تخلف البصر عن البصيرة (الزيغ) وعدم سبق البصر البصيرة (الطغيان) ، فيتجاوز حده ويتعدى مقامه . فلكل مقامه وحده . لهذا استقام البصر مع

البصيرة . فالأدب الصوفي لا يطالب باستقامة البصر مع البصيرة فحسب ، بل والظاهر مع الباطن والقلب مع القالب والنظر مع القدم (أي العلم مع الحال) . انه وجد في تقدم النظر (العلم) على القدم (الحال) طغيانا ,وتخلف القدم عن النظر تقصيرا . وجعل من اعتدال هذه الأحوال المثال الأرقى لكمال القلب (الصوفي) ، باعتباره الحالة التي يصير فيها قلب الصوفي كقالبه ، وقالبه كقلبه ، وظاهره كباطنه ,وباطنه كظاهره ، وبصره كبصيرته ,وبصيرته كبصره . و ذلك بمشاهدة الكل بالكل, باعتبارها "المغامرة" التي تفرضها مراقبة النفس ,والتي تستلزم الثبات في صفاتها الموجبة في محلها ,حسب عبارة التستري .

فالمتصوفة في "تنظيرهم" لأدب السلوك لم ينهمكوا بتضحية "الأولوية" و"الثانوية" ، الجوهري والعرضي ، بل بأدب الفعل المتوهج بالسر الروحي للقناعة الذاتية . مما فسح المجال لتنوع هائل في خضم الوحدة . ولكنهم أبقوا مع ذلك على كيان التجربة الفردية كنموذج لتجلي "الاعتدال المطلق" . ووجد التنظير الصوفي لأدب السلوك في أقوال المتصوفة و تجاربهم تأييدا لأطروحته العامة . فقد قبل السهروردي على سبيل المثال تفسير أبي العباس بن عطاء للآية القرآنية (ما زاغ البصر وما طغى) بمعنى انه "لم يره بطغيان يميل ، بل رآه على شروط اعتدال القوى" ، و وجد تأييدا لها أيضا في كلمات أبي محمد الجريري القائل "التسرع إلى استدراك علم الانقطاع وسيلة ، والوقوف على حد الانحسار نجاة ,واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة ، واستقباح ترك الجواب ذخيرة ، والاعتصام من قبول دواعي استماع الخطاب تكلف ، وخوف فوت ما انطوى من فصاحة الفهم في حيز الإقبال مساءة ، والاصغاء إلى تلقي ما ينفصل عن معدنه بعد ، والاستسلام عند التلاقي جراءة ، والانبساط في محل الأنس غرة" . فالمتصوفة لا يقدمون تفسيرا لآرائهم ، ولا يسعون في نفس الوقت إلى حصر تصوراتهم وانطباعاتهم في إطار محدد . لقد اعتبروا كل ما في الوجود عرضة للتغير ، ووجدوا

قيمة الحركة في مغزاها . مما أعطى ذلك لعلمهم وعملهم في أدب السلوك تنوعا هائلا . أما اتجاهيته العامة فتقوم في تجاوز أدب العوام إلى أدب الحق (المطلق) في الشريعة والطريقة والحقيقة ،وفي مكونات الوجود الجوهري للعلم والعمل . ولا يستند هذا التجاوز إلى آلية رد الفعل والتصورات المسبقة عن ضرورة "البديل" ، بقدر ما ينبع من مقوماته الجوهرية كنبع الدمع من العين .

إن سعي الصوفية للفناء في التوحيد هو الصيغة الظاهرية لإبداع وحدة الهم الداخلي ، والذي يضمحل حال بلوغه . ذلك يعني أن أدب المتصوفة الروحي هو أدبهم الجسدي . وبالعكس أيضا . والقضية هنا ليست في تبديل الكلمات والمفاهيم ، بقدر ما أن تقاليد الصوفية ومسعاهم النهائي يصب في اتجاه إلغاء وتذليل ثنويات الروح والجسد , وثنويات الوعي وإشكالياته المدرسية . وبالقدر الذي تشكل ثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة مستويات وثنويات الوعي التاريخي والرمزي ،والديني والماورائي ، فأنها تمثل في نفس الوقت أسلوب تذليل هذه الثنويات .

فالجوهري في هذه الثلاثية ليست القواعد العامة والخاصة ،بل مصدريتها وروحها الداخلية . وفي حالة تطبيق ذلك على أدب السلوك ، فان الجوهري فيه ليس قواعده العامة بل مصدريته وروحه الداخلية ، أي باعث الحق والتسامي الدائم .

إن تأمل المتصوفة ومعاناتهم الأخلاقية - المعرفية عن خصال الأدب وأساليبه ومكوناته جعلهم يبحثون عن حيثياته المعنوية - الوجدانية فوجدوها في الأدب باعتباره وسيلة السمو الأخلاقي وغايته . وليس مصادفة أن يردد المتصوفة فكرة أن أدب الخدمة أجمل من الخدمة ، لأنهم وجدوا في الأدب أسلوب اضمحلاله في الفعل ، و في حوافزه الوجدانية وفعاليته المعرفية قيمة كبرى .

لم ينطلق المتصوفة في بناء آرائهم من إدراكهم لأهمية الأدب في سلوك الطريق فحسب ,بل ومن إدراكهم وعورة قواعده أيضا . ففي هذه الوعورة يكمن معيار وأسلوب شحذ أدب امتلاك الأدب . لهذا أكدوا على أن الأدب هو كمال الأشياء ولا يصفو إلا للأنبياء والصديقين . في حين وجد القشيري حقيقة الأدب في اجتماع خصال الأدب . إلا انهم لم يقصدوا بالأدب هنا سوى أدب الفعل لا أدب القول .

يعكس هذا التمييز الجوهري ، والطرائقي في آن واحد تباين أدب الصوفية عن أدب العوام(السائد) ، وتذليل أدب العوام بأدب الحق . فأدب الحق هو الفعل المطلق والصفاء الكامل الذي يتجاوز في مسعاه المعتدل "شروط التطرف" حتى في حالة ممارستها الظاهرية . وتنعكس هنا أيضا فاعلية الروح الصوفي التي تفترض في ممارستها الدائمة نفي التقليدية المتحجرة بتوكيد تلقائية المحبة القلبية من خلال قهر الإرادة وتحريرها . وفي هذا ينعكس استيعابهم المتميز لخصوصية الأدب وطابعه المتعالي .

إن تشديد المتصوفة على أن الأدب أدبان : أدب قول وأدب فعل لا يعني وضع أحدهما بالضد من الأخر ، بقدر ما يظهر أهمية الفعل وجوهريته في الطريق . ويرتبط هذا التشديد بضرورة الفعل كمقدمة للسير في "طريق الحق" . لان أدب الفعل يمنح محبة القلوب ويصرف عنه العيوب ,كما يقول كلثوم الغساني .

تضمن إقرار الصوفية بدرجات الأدب في آن واحد الاعتراف بتباين المستويات (العوام والخواص) وواقعية وتفاؤلية التطور الأخلاقي (الأدبي) . فالمتصوفة لم يبلوروا مبدأ النخبوية الاجتماعية ، بل مبدأ السمو الأدبي . وأسلوبهم في تربية المريد هو أسلوب (وطريق) تذليل الأنا الضيقة باسم المبدأ الأعلى من خلال التجاوز الواقعي (الثقافي) والمثالي (الأخلاقي ـ المطلق) لأدب العوام . فالمتصوفة لم يضعوا قيودا خارجية في الأدب . وإذا كانت القواعد الأدبية المرعية في سلوك

الطريق تبدو صارمة المظهر ، فلأنها الأسلوب الضروري لتذويبها الذاتي في "القهر" الأدبي . وقد عَبر عنه التستري بقوله "من قهر نفسه بالأدب ، فهو يعبد الله بالإخلاص" . لكن إذا كان قهر النفس بالأدب من مصير العارفين وفإن تذليله ممكن فقط من خلال "بذل الروح" والذي يفترض القيام بتوبة الحقيقة بوصفها مقدمة فعلية للتأدب الشامل . وهي تربية تبتدئ وتنتهي بوحدة العلم والعمل المرنة (اللانهائية) بوصفها أسلوبا لتهذيب القلب (الأخلاقي) . فالناس في الأدب ، كما يقول الطوسي على "ثلاث طبقات وهم أهل الدنيا وأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسمار الملوك وأشعار العرب ومعرفة الصنائع ؛ وأهل الدين وأكثر آدابهم في رياض النفس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات واجتناب الشبهات وتجريد الطاعات والمسارعة إلى الخيرات ؛ وأهل الخصوصية (المتصوفة) الذين أكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر والعوارض والبوادي ، واستواء السر مع الإعلان ، وحسن الأدب في مواقف الطلب أوقات الحضور والقربة والدنو والوصلة . والقضية هنا كما هو واضح من النص لا تقوم فقط في وضع المتصوفة أنفسهم خارج إطار أهل الدنيا وأهل الدين ، بل وفي طبيعة تعاملهم مع الأدب بشكل عام ، وأدبهم بشكل خاص . والجوهري في أدب التصوف هو طهارة القلوب ومراعاة الأسرار . فهم لا يخضعون في آدابهم لقوى ما خارجية مقننة . انهم يزيلون مفعول وشرعية القوانين الرسمية ليستعيضوا عنها بقواعد الروح الأخلاقي . لهذا قال ذو النون المصري بان "أدب العارف فوق كل أدب لان معروفه مؤدب قلبه" . فهو لا يخضع إلا لما يمليه عليه قلبه (الصوفي) .

كل ذلك جعل من أدب المتصوفة في مظهره نفيا لقواعد العرف والتقاليد ، وانتهاكا لقيم وقواعد الشرع . إلا أن هذا التصور هو مجرد انعكاس أيديولوجي "لسوء الأدب" . إذ لا يعني ذلك غياب تقاليد ضابطة وقواعد متحكمة في الأدب الصوفي . وإلا فمن الصعب الحديث

عن أدب بالمعنى الدقيق للكلمة . فالأدب قيد ,حَول "القهر" الصوفي للنفس من قيود تقليدية إلى معالم الإخلاص القلبي . لهذا وجد المتصوفة في تقييد أنفسهم طريق تحررهم . انهم تتبعوا في ممارستهم مسيرة الحياة نفسها . فوجود الشمس يستلزم مد الكون بأشعتها . وهي العملية التلقائية التي تفترض في كل فعل عين نقيضه ، وتتقبله في الكلّ . وهي ممارسة تضمنت في ذاتها نفي القيود الظاهرية .

لقد بحث المتصوفة في نموذج أدبهم وقواعده عما يمكنه أن يكون وسيلة رقيهم الأخلاقي . بهذا يكونوا قد افترضوا طريقا خاصا للخير المطلق لا يتعارض في الكثير من سماته مع حقائق الوجود الكبرى . فدخول الطريق الصوفي يستلزم في قواعده الأدبية الإقرار اللساني - الفعلي بالتوبة الحقيقية . وحدد ذلك لدرجة كبيرة الوحدة المتناقضة والحية للسمو الأخلاقي التي "يغزلها" تفاعل التجربة الفردية والسلوك االطرائقي .

* * *

الفصل الثاني:
أدب الشريعة والطريقة

"فلتغزل الحقائق وتحاك حلل الرقائق"

ابن عربي

شدد المتصوفة على أن التصوف كله أدب . ولم يقصدوا بذلك قواعد السلوك التقليدي أو العرف الاجتماعي أو حتى أوامر الشرع الفقهية . لقد وجدوا في هذه القواعد والعرف والأوامر آدابا العوام . من هنا قول أبو علي الدقاق "إن العبد يصل بطاعته إلى الجنة ، وبأدبه في طاعته إلى الله" . بصيغة أخرى أن الإنسان العادي يصل إلى الجنة (غايته) بطاعته التي تكلفه بها الشريعة ، بينما يصل الصوفي بأدبه إلى الله . أي أن الإنسان (العادي) يصل إلى الجنة (ملاذه الأخير) عبر التقيد بالطاعات المفروضة (خارجيا) ، بينما يصل الصوفي إلى الله (المطلق) بأدبه التلقائي (باطنيا) . وهو تباين جوهري في الوسائل والغايات .

تطبع هذه الفكرة الجوهرية في أدب التصوف أنفاسه كلها . فإذا كان صرح التصوف يستند على وجود النسبة الحقيقية بين الظاهر والباطن ، فان تجليها الأدبي التام يفترض انحلال مماحكات الوعي وشرطيات الوجود المقيدة بالتقليد والمصالح العابرة . فالظاهر هو تجلي

الباطن وقيده العلني ،كما أن الباطن هو حصيلة الظاهر وقيده الخفي . واتفق المتصوفة ،رغم تباين آرائهم بصدد أولوية الظاهر أو الباطن في أدب السلوك على ضرورة وحدتهما الداخلية وحركتما الدائمة . والخلاف الممكن هنا ينبع أما من أولوية المبادئ العملية في نظام تربية المريد ، وأما نتيجة لحال الصوفي وأحكامه في درجات التربية . فعندما اعترض الجنيد تأدبا على أبي حفص بعد أن شاهد ما شاهد من سلوك أتباعه قائلا :

- لقد أدبت أصحابك أدب السلاطين!

- حسن الأدب في الظاهر عنوان حسن الأدب في الباطن .

لقد طالب الجنيد بحرية الروح الصوفي وتلقائية الأدب القلبي ، بينما وجد أبو حفص في أدبهم "الملوكي" تجلي الأدب الباطني (الصوفي) . وهو مثال يعكس إحدى الصيغ التجريبية العابرة ، التي تمثل في نموذجيتها الاندفاع الصوفي الخفي لتعظيم وحدة الظاهر والباطن . فقد أجاب ابن عطاء عن استفسار حول معنى قوله "الأدب هو الوقوف مع المستحبات" ، قائلا : "أن تعامل الله بالأدب سرا وعلنا" . أي تحويل الخلاف الواقعي والممكن بين السر والعلن إلى حالة منفية في الفعل الدائم باسم المطلق . ولا تعني هذه الصياغة من حيث جوهرها سوى إزالة السر والعلن ، أو الظاهر والباطن ككيانات مستقلة . فالإزالة في عرف التصوف ليست نتيجة لازمة لأدب السلوك ، بل وإحدى مقدماتها الأساسية ، وذلك لفعاليتها الجوهرية في صقل القلب من "صدأ الوجود" . من هنا قول بعضهم : الزم الأدب ظاهرا وباطنا . فما أساء أحد الأدب ظاهرا إلا عوقب ظاهرا ، وما أساء أحد الأدب باطنا إلا عوقب باطنا . فالمتصوفة لا يعمقون هنا تجاربهم الخاصة فحسب ، بل وتجارب التربية الأخلاقية ككل . إلا أن منظورهم يتسم برهافة الحس بفعل الوحدة الداخلية لقواعد السلوك عندهم . ولم يقصدوا بالعقوبة هنا سوى عرقلة سموّ الروح . فكما أن الطريقة تستلزم سموّ الروح كذلك

يستلزم سموّ الروح سلوك الصوفي في "مقامات اليقين" .

أبدع الصوفية لهذه العملية صيغا عديدة ارتبطت بتباين أحوالهم, مع أن جوهرها بقي كما هو وبوصفه سعيا لبلوغ حال الفناء في الحق والبقاء به . فالأدب يؤدي هنا دور المرشد الصوفي وشيخ الحقيقة السري . والشيخ هو الناطق بلسان الحق . والحق هو المثال المرئي - اللامرئي ، الذي يكتشفه الصوفي ويتحقق به في مجرى ارتقائه .

فالأدب يمثل هنا دور الملازم الدائم في إدراك جوهر الحقائق الكبرى . وإذا كان الفكر الصوفي قد أبدع في منظوماته العديدة مضامين خاصة لعلاقة الأسماء والصفات والأفعال (الإلهية) فانه لم يتطرق إليها ضمن تقاليد الجدل الكلامي واجتهادات الفرق وبل ضمن إطار الكلّ الأخلاقي وتكامل الذات الإنسانية (الشيخ - القطب) . لقد نقلها إلى عالم السلوك الأدبي باعتباره عالم المثل العليا ,وجعل من هذه المثل معالما لبلوغ الحقيقة في الطريقة . من هنا قول بعضهم على لسان الحق (الله)"من ألزمته القيام مع أسمائي وصفاتي ألزمته الأدب ، ومن كشفت له عن حقيقة ذاتي ألزمته العطب . فاختر أيهما شئت الأدب أو العطب" . ولن يتردد الصوفي أمام هذه المفارقة الحية "لمكر" الحق بسبب إدراكه القيمة العليا للعطب وبفعل إدراكه أهمية الأدب في بلوغه . فأدب الأسماء يمثل معالم التربية المجزأة ، التي تتمثل في تجلياتها العديدة (كالجمال والجلال والعظمة والجبروت والسلام والرازق والمبدع وغيرها) ضرورة الوحدة المتكونة مما دعته المتصوفة ، بتلاشي "رسوم البشرية وحظوظ النفس" . أي العملية التي تؤدي إلى أن تتلاشى الآثار بالأنوار مع لمعات نور عظمة الذات ,حسب عبارة السهروردي .

وأدى ذلك إلى تباين المتصوفة في شخصياتهم . و ما وراء اختلافهم تكمن الوحدة الخفية لكيانهم الخاص . و ليس كيانهم الخاص في ميدان الطريقة سوى الإقرار بأولوية الأدب وضرورة التمسك به حسب اقتضاء

الوقت والحال وباعتباره وحدة العلم والعمل . من هنا قول يوسف بن الحسين :"بالأدب يفهم العلم ، وبالعلم يصح العمل ، وبالعمل تنال الحكمة ، وبالحكمة يقام الزهد ، وبالزهد تترك الدنيا ، وبترك الدنيا يرغب في الآخرة ، وبالرغبة في الآخرة تنال الرتبة في الدين" . وأعتبر ذو النون المصري انه "إذا خرج المريد عن استعمال الأدب فانه يرجع من حيث جاء" . بينما شدد أبو علي الدقاق على هذه الفكرة بعبارة :"ترك الأدب يوجب الطرد . فمن أساء الأدب على البساط رد إلى الباب, ومن أساء الأدب رد إلى سياسة الدواب" . فإذا كان عدم التمسك بأدب الطريقة هو عثرة انسداد الطريق ، فلأنه يخلق ، فيما لو استعملنا عبارات المتصوفة ، حجبا جديدة أمام البصر والبصيرة . بمعنى أن عدم التمسك بقواعد الأدب يؤدي إلى الضياع في متاهات الوجود الزائل . لهذا اعتبر الجنيد أن "من أعان نفسه على هواها فقد أشرك في قتل نفسه ، لان العبودية في ملازمة الأدب ، والطغيان من سوء الأدب" . فالأدب بهذا المعنى يؤدي في الطريقة وظيفة الرابط الحي لحلقاته اللامتناهية .

إن عدم التناهي المجرد هذا يتخذ في تجلياته الملموسة قيم الثقافة السائدة كأسلوب للتعبير عنها . وفي حالة الأدب الصوفي شكلت الشريعة النموذج السائد والأساس الثقافي ـ العقائدي ، والمحك الوجودي لقواعد السلوك (الصوفي) . فاللغة العربية لم تجد حرجا في عدم تفريقها بين الأدب (الأخلاقي) والأدب (الفني) ، انطلاقا من وحدة مصدريهما . فقد كانت الكلمة في التراث الجاهلي مصدر الفعل ، وأدب الكلمة هو سلاح الوجود المادي والمعنوي . بل أن جدل القرآن كان لحد ما عن الكلمة ومغزاها . ومن العبث الآن الانهماك في تتبع جدل اللغويين والمتكلمين عن تباين الأدب والأدب ، ولا تتبع التفريعات التي لا تغني في إثبات وحدتهما . فقد اشتق كل فريق لنفسه طريقه الخاص في البرهنة على صحة آرائه من أجل إقناع النفس والآخرين . ولم يشذ المتصوفة ، باعتبارهم جزءا من تراث الإسلام ، عن هذه الفكرة . إلا

انهم لم ينهمكوا في مماطلات التفريع اللغوي . ولم يهتموا كثيرا بأدب القـول . لقـد كـان جلّ اهتمـامـهم بأدب الفـعل . ومن هنا توازي أدب الشريعة مع أدب السلوك العقائدي والأخلاقي .

ولا يعني ذلك أنهم نظروا إلى الشريعة نظرتهم إلى وسيلة ظاهرية . فقد ظل أدب الصوفية في أعماقه أدبا إسلاميا . ولكن لا بالمعنى الفرقي أو المذهبي أو حتى العقائدي ، بل بالمعنى الوحداني ـ الحقي . لقد نظروا إلى الشريعة بعين الحقيقة . وتحولت نصوص الشريعة المجردة إلى رموز الروح الأخلاقي .

فالعلاقة القائمة بين الشريعة والحقيقة في طريق المتصوفة هي ليست علاقة أطراف سائبة ، بل علاقة الحركة السائرة نحو الحق . وقد عبر القشيري عن نموذج معين في استيعاب هذه العلاقة عندما كتب يقول بان "الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية . فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول . فالشريعة جاءت لتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تقيده والحقيقة أن تشهده . والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر" . بصيغة أخرى إذا كان محتوى الشريعة يدور حول التزام العبودية ، فان محور الحقيقة هو مشاهدة الربوبية . وقد ترتب على هذه العلاقة مواقف متباينة في النوازع والغايات ، تجلت فيما دعاه المتصوفة بآداب الشريعة . أما فحوى هذه الآداب فيقوم في إبراز العنصر الأخلاقي لا الفقهي ، الباطني لا الظاهري ، مع الاحتفاظ بهما (الفقهي ـ الظاهري) .

وضع المتصوفة أدبهم في صلب إدراكهم لخصوصية العلاقة القائمة بين الشريعة والحقيقة ،كما في قول الجلاجلي (الجلال) البصري "التوحيد موجب يوجب الإيمان . فمن لا إيمان له فلا توحيد له . والإيمان موجب يوجب الشريعة ، فمن لا شريعة له فلا إيمان له ولا توحيد . والشريعة

موجب يوجب الأدب ، فمن لا أدب له فلا شريعة له ولا إيمان ولا توحيد" .

إننا نقف هنا أمام مستوى آخر للعلاقة بين التاريخي - الثقافي والحقائقي . فالفكر الإنساني حالما يسعى للبرهنة على إنسانيته وفانه سوف يقف بالضرورة أمام معضلاته الثقافية الملموسة . وسوف لن يتعدى مشكلاته فيما لو أراد اكتساب فعالية القناعة وقوة اليقين . وفي هذه العملية المتناقضة يمكنه اكتساب الأبعاد العميقة لتجاوز المحدودية التاريخية للثقافة . وإذا كان المتصوفة في أدبهم يمثلون تقاليد الورع الإسلامي وآدابه ، فانهم تمثلوا في خميرة أفكارهم تجربة الحق الإنساني ومثله المطلقة . وهو أمر يفسر تمثيلهم الخاص للفكر الحر والسمو الروحي وقدرتهم المرنة على توليف التباين الثقافي في وحدة مبدئية متجانسة .

لم يسع المتصوفة في آداب (الشريعة) إلا لمشاهدة الحق (الربوبية) . وليس أدبهم أدب الخنوع لغاية صنمية ، بل أدب الارتقاء الأخلاقي والمعراج الروحي . وبغض النظر عن تشابه عباداتهم مع العبادات الظاهرية للعوام إلا انهما يختلفان في الوسيلة والغاية .

فالتمرس في العبادات "العادية" وتجاوزها إلى "نوافل" الروح أدى إلى صنع تقاليد خاصة في ضبط النفس ورياضتها شكلت في حصيلتها العامة قواعد الأدب الصوفي . فالتصوف بهذا المعنى كله أدب ، وأدبه في رياضة النفس ، أو تسوية الإرادة . وتطلب ذلك التكيف مع العادات واحتوائها من جهة ، وتربية ضبط النفس من جهة أخرى ، وكذلك تثقيفها بالشكل الذي يعي الصوفي فيه نفسه كالماء في المجرى . فإذا كانت الشريعة تستلزم منه القيام في صلاته ، فانه لا ينظر إلى هذا التكليف في ظاهريته ، بل يبحث فيه عن أسلوب تقوية الإرادة . ويحكى عن ابن الكريني (أستاذ الجنيد) ، انه أصابته الجنابة ليلة من الليالي ، وكانت عليه مرقعة ثخينة ، فجاء إلى الشط ، وكان برد

شديد ، فحرنت نفسه عن الدخول في الماء لشدة البرد . آنذاك رمى نفسه في الماء مع المرقعة ، ولم يزل يغوص في الماء مع مرقعته ثم خرج من الشط بعد أن اتخذ عهدا على نفسه أن لا ينزعها من بدنه حتى تجف عليه . ويقال انه بقي شهرا مبللا فيها . وتفنن المتصوفة في تربية الإرادة (عند المريد) في العبادات . انهم ألزموه أولا وقبل كل شيء بالعلم بها وبأسرارها . إذ ليس السر في العبادات (الشريعة) سوى حقائقها الأدبية . آنذاك تتجلى للقلب على قدر ما يستطيعه .

وإذا كان طلب العلم وتعلمه ، ومعرفة الفرائض والسنن والتمسك بها هي المقدمة التي يفرضها على المريد علم الطريق ، فان تربية الإرادة الصوفية وآدابها في الشريعة حددا هذا العلم بالصيغة التي جعلت منه جزءا مكملا للعمل . ففي الطهارة على سبيل المثال ، طالب الصوفية أتباعهم أن يكونوا دهرهم على الطهارة في سفرهم وحضرهم . إلا أن طهارة الصوفية تتعدى حدود الجوارح إلى طهارة القلب (النية ، والإرادة والسر والباطن) . فأدبهم في الوضوء على سبيل المثال هو حضور القلب في غسل الأعضاء . انطلاقا من ان القلب الصوفي هو القلب الخالي من الأعراض والأعواض . انه يستند في أحكامه وأفعاله إلى ذاته . فعندما يهمل المتصوفة متطلبات الجسد و"نظافته" الخارجية ، فإنهم لم يسعوا للبرهنة على ضرورة موته أو إبراز أولوية الوساخة . لقد حاولوا بهذه الوسيلة إظهار تفاهات القناعة السطحية بظاهرية الحقائق ، والتعبير عن حقيقة بسيطة تقول بان طهارة القلب الظاهر لا تعبر بالضرورة عن طهارة القلب ، وان طهارة القلب هي القيمة الوحيدة التي ينبغي بلوغها .

ومع ذلك لا يصح القول بإهمال المتصوفة طهارة الجوارح (الجسد) . انهم كشفوا وبرهنوا في ممارسة شيوخهم الكبار عن أدب صارم في تتبع الالتزام الحاذق بمتطلباته وفق تصوراتهم عن معنى الحياة وقيم الوجود وديمومة الكيان الروحي للإنسان . انهم وحدهم فقط من تكلم عن أدب "الحضرة الإلهية" ومارس قواعدها في السر والعلن . ولم يكن بإمكانهم إهمال متطلبات الجسد في مجرى سموه الأخلاقي ـ المعرفي . وعندما

تكلموا عن ضرورة الطهارة الدائمة في الحضر والسفر ، فانهم لم يعزلوها عن موقفهم من الموت ,لان الموت هو الظل الملازم للإنسان . وان التأهب الدائم لاستقباله ، باعتباره بوابة الوجود الدائم ، يستلزم الطهارة الدائمة . لهذا التزموا بقواعد النظافة للدرجة التي فاقو بها أقرانهم من متحذلقة الإسلام ومنافقيه .

ارتبط التزام المتصوفة بأدب الطهارة الظاهرية بقواعد تربية الإرادة . وأكدت كتب المتصوفة المسجلة لسلوكهم ، على تلك القواعد الصارمة "اللاعقلانية" ، كحملهم الدائم للركوات ، وكرههم كثرة التدليك عند البول ، لأنه ربما يؤدي إلى استرخاء العروق فلا يمسك البول ، في حين أن هناك منهم من يدخل الخلاء مرة واحدة في اليوم يتعود عليها بحيث لا يراه أحد ، وهناك من يعود نفسه بحيث لا يخرج منه الريح إلا في وقت البراز ، بل أن أحب الأشياء إلى المتصوفة ، كما يقول الطوسي "هو النظافة والطهارة وغسل الثوب والمداومة على السواك والنزول عند المياه الجارية والفضاء الواسعة والمساجد التي في الأطراف والخلوة والاغتسال في كل يوم جمعة والرائحة الطيبة" . و أوردت كتب المتصوفة الكثير من النوادر التي تشير إلى التزامهم الشديد بآداب النظافة . إذ يحكى عن أن ذهاب بصر (عمى) أبو عبد الله الرازي المقري ، كان بسبب رفضه التمسك برأي الطبيب في عدم الاغتسال بالماء أياما معدودة . إلا انه فضل العمي على ذلك .

إن الاستقصاء الصوفي في الطهارة هو استقصاؤهم في تطهير البواطن . فقد استمر المتصوفة تمثيل تقاليد الإسلام المحمدي في أحكامه الكبرى ، بإزالة الوسائط بين الإنسان والله (كما في كل مدارس الإسلام) ، والتمسك في قواعده الظاهرية ,إلا أن هذا التمسك لم يكن نتاجا للاستيعاب الفقهي ، بل لتلقائية الأدب . ولعل النادرة التي ترويها كتب المتصوفة عن "علم" المتصوفة بأدبهم في التعامل مع "أوامر" الشريعة في مثال شيبان الراعي (الصوفي) مقارنة بأحمد بن

حنبل (الفقيه) تسلط الضوء على هذا الجانب . فهي تحكي كيف أن أحمد بن حنبل كان يوما عند الشافعي فجاء شيبان الراعي فقال أحمد : أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشتغل بتحصيل بعض العلوم . فقال الشافعي : لا تفعل! ، فلم يقتنع أحمد ، وسأل احمد بن حنبل شيبانا السؤال التالي : ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها ما الواجب عليه ؟ فقال شيبان : يا أحمد هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه! فغشي على أحمد ، فلما أفاق قال له الشافعي ألم أقل لك لا تحرك هذا ؟! لقد اصطدمت معرفة ابن حنبل الفقهية بأدب شيبان الصوفي بصدد الفرائض المترتب إنجازها في حالة نسيان المسلم فريضة الصلاة ، باعتبار النسيان من سوء الأدب . ذلك يعني بان العنصر الوجداني المنحل في أدب المتصوفة في العبادات ، استند إلى نظرة شاملة عن خصوصية أدب الشريعة في الطريقة . فما يلزم المريد الصوفي في هذا الأمر هو قطع العلائق كما يقول الجنيد . وهي تربية ارادية تخلق فضاء المطلق بفعل امتلاء علاقة الإنسان تجاه ما هو موجود ، بالجمال والجلال .

تنبع وجدانية الأدب الصوفي من دوام قطع العلائق (بالعالم) وإزالة العوائق (من القلب) بالانتساب إلى المطلق (الله) . ولم يكن بإمكان المتصوفة كما يقول الطوسي ، أن يتخلفوا عن استعمال الأدب ، لأنهم تركوا المكاسب وقطعوا العلائق وانقطعوا إلى الله ونسبوا إلى الله . فالطابع الوجداني متأت من جوهر الممارسة الصوفية . فعندما تكلموا عن مقام الصلاة فانهم لم يتطرقوا إليها من وجهة النظر الفقهية عن الفرض والواجب ،اعتقادا منهم بأنها لا تخلق أدبا روحيا بالمعنى الدقيق للكلمة ،لأنها شأن كل العبادات يمكن أن تتحول إلى عادة تفتقد بفعل التكرار لقوة الوجدان والمعنى .

فالنفي الدائمة الذي يفترضه السلوك الصوفي في أدب الفناء والبقاء

ومستوياته الطرائقية ـ العملية (المقامات) وتجلياته الوجدانية ـ الأخلاقية (الأحوال) هو الذي يدرج في مجرى صقل الروح تقاليد العبادات بتحويلها إلى جزء من الكل الأدبي الشرائعي . فقد وجدوا في الصلاة, على سبيل المثال "مقام الوصلة والدنو ، والهيبة والخنوع ، والخشية والتعظيم ، والوقار والمشاهدة والمراقبة والأسرار والمناجاة مع الله" . وجزأ بعض المتصوفة هذه الفكرة ، أو بصورة أدق حد سنانها الأدبي من خلال ربط الوجدان بالمعاني الكبرى للحروف ، حيث طالب المريد في أن يكون مصحوب قوله الله : التعظيم مع الألف ، والهيبة مع اللام ، والمراقبة مع الهاء . فتكون كلمة الله في فمه تجل للتعظيم والهيبة والمراقبة ، أو أن تكون هذه الحروف صدى للصلاة العقدية القائمة بينه وبينه الله . بينما أجاب أبو سعيد الخراز عن كيفية الدخول في الصلاة قائلا : "أن تقبل على الله كإقبالك عليه يوم القيامة ، ووقوفك بين يدي الله ليس بينك وبينه ترجمان ، وهو مقبل عليك وأنت تناجيه" . وقدم المتصوفة صياغة أخرى لهذه العلاقة جعلت من الصلاة كيانا مستقلا ، يتجلى عبر "شعبه" وحدة القلب والعقل والنفس والأركان (الإنسانية) ، باعتبارها كلا واحدا كما في قول أحدهم "أن للصلاة أربع شعب : حضور القالب في المحراب ، وشهود العقل عند الملك الوهاب ، وخشوع القلب بلا ارتياب ، وخضوع الأركان بلا ارتقاب . لان عند حضور القلب رفع الحجاب وعند شهود العقل رفع العتاب ، وعند حضور النفس فتح الأبواب ، وعند خضوع الأركان وجود الثواب . فمن أتى الصلاة بلا حضور القلب فهو مصل لاه ومن أتى الصلاة بلا شهود العقل فهو مصل ساه ، ومن أتى الصلاة بلا خضوع النفس فهو مصل خاطئ ، ومن أتى الصلاة بلا خشوع الأركان فهو مصل جاف ، ومن أتاها كما وصف فهو مصل واف" . إن الصرامة المميزة للأدب الوصفي ، ليست صرامة القهر الخارجي ، بل عدالة الروح الأخلاقي الداعية للاستقامة الداخلية . وقد رفع المتصوفة هذه الاستقامة الداخلية إلى مصاف المبدأ الأعلى ، الذي ينبغي أن يتخلل تعرجات الطريق وانعطافاته الملتوية .

إن تباين آراء المتصوفة في مواقفهم من أساليب الأدب وأشكاله في الشريعة ، هو جزء من الاجتهاد الطرائقي . فالشخصيات الصوفية (الشيوخ) يمكنهم ، على سبيل المثال الاختلاف مع فكرة ابن سالم القائلة بان "النية بالله ولله ومن الله . والآفات التي تدخل في صلاة العبد بعد النية من العدو ، وهو نصيب العدو . وان نصيب العدو وان كثر لا يوازن بالنية التي بالله ولله ومن الله وان قل" . بينما لا يختلفوا في التشدد تجاه النفس .

ففي مجرى تحديده هوية الصوفية في التقاليد الإسلامية حاول القشيري إظهارهم باعتبارهم الاستمرارية الأرقى في عصرهم "للصفوة المحمدية" ,والنموذج الأعلى في الدين (الأدب) . فإذا كانت الصحابة ، كما يقول القشيري ، هي معظمة الشريعة بعد النبي ، والتابعين بعدهم ثم اتباع التابعين ثم الزهاد ، فان "أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة" ، أهل التصوف . فقد أجاب الجنيد عندما سئل عن فريضة الصلاة قائلا : "هي قطع العلائق وجمع الهمم والحضور بين يدي الله" . وهي العلاقة التي نعثر عليها في أدب المتصوفة تجاه العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج .

إن سلوك المتصوفة في آدابهم هو سلوك جمع الهمّ الواحد و الذات الإنسانية الموحدة ، التي تضمحلّ فيها تناقضات الغاية والوسيلة . انهم لم يقدموا في آدابهم وصفة جاهزة للسمو والارتقاء ولا كيفية كشف سر الحقائق و تذوقها . لقد قدموا وحدة الفعل الأخلاقي باعتباره معيارا وبوتقة لصهر الغاية والوسيلة من خلال تحويلهم الهمّ الموحد إلى وجود الصوفي وكيانه الخاص . وبهذا أصبح الأدب أسلوب تربية الكيان الصوفي وغاية وجوده . ليس لأنه غاية بحد ذاته ، بل لكونه غاية وسّر .

فالصوفي لا يبحث عن غاية مستقلة ,لأنها بالنسبة له سرّ تتكشف حقيقته على قدر عمق التجربة الفردية للمريد والصوفي . من هنا تحول

الأدب إلى أسلوب تذليل خلاف الغاية والوسيلة في مجرى العملية الدائمة للبقاء في الفناء . بحيث جعل من الممكن البحث الدائم عن معنى الكل في دقائق الأدب . وليس غريبا أن يقول الشبلي يوما لرجل :

ـ تحسن أن تصوم الأبد ؟

ـ فكيف الأبد ؟

ـ تجعل ما بقي من عمرك يوما وتصومه .

بمعنى تجاوز الصوفية في ممارستهم وأحكامهم حدود الفقه ونصوص الشريعة باسم الحق . فهم يعرفون ، كما يقول الطوسي ، مقدار الزكاة ولكنهم يلزمون أنفسهم بالكل . وترتب على ذلك نتيجة جوهرية تقوم في اضمحلال العبادات التقليدية في آدابهم . وأن آدابهم تجاوز حدود العبادات الباردة . انهم لم يخضعوا لقانون الفقه ، بل أخضعوا قوانين الفقه لآداب الروح ، بفعل خروجهم عن "أدب" المصلحة .

واستتبع ذلك سمو الأدب الصوفي وأولوية الروح على النص فيه . والمتصوفة لم يلزموا أنفسهم بحدود صارمة باستثناء الحدود العامة للأدب وتجلياته الخاصة في ميدان الشريعة . فإذا كانوا جميعا يتفقون على "حجة الإسلام" ، فانهم تباينوا في الموقف منها . وهو تباين لا يعكس حوافز وأنماط اختلافات الفقه والفقهاء ، بل نماذج الأدب الصوفي . فهناك من حج "حجة الإسلام" وجلس واشتغل بحفظ أوقاته ومراعاة أحواله كسهل التستري والبسطامي والجنيد وغيرهم ، وحجتهم في ذلك أن النبي محمد لم يحج إلا حجة واحدة . وهناك من آثر البقاء في مكة والمجاورة بها لأسباب دينية وتربوية (لفضلها وصعوبته) . وهناك من وجد في الحج أسلوب تربيته الفردية وامتحان توكله الصوفي" ولما قطعوا العلائق وفارقوا الأوطان وهجروا الأخوان وقصدوا بيت الله الحرام ، فقطعوا البوادي والبراري والقفار وبغير حمل نفقة ولا زاد . ولا

سلكوا على الطريق ولا تعلقوا بمصاحبة الرفيق ولا عدوا الأميال ولا البرد ، ولا طلبوا المنازل ولا المناهل . . . ولا انقضى من الحج وطرهم ولا انقطع عن تلك المشاهد أثرهم" . انهم تفننوا في تأديب الذات وتشذيب التوكل . ولم يعد للحج التقليدي قيمة كما كان البسطامي يضع حجرا ويلف حوله ، وأن يشاهد طواف الكعبة حوله . فالحج الصوفي بصيغته الإسلامية (حجة الإسلام)هو قيمة تأديبية رفيعة المستوى صيغا عديدة . فاختلاف الأصناف هنا هو رديف لتباين تجاربهم ووحدة مساعيهم ,كما عبّر عنه إبراهيم الخواص يوما في موقفه من تجربته بالحج قائلا : "اعرف في البادية تسعة عشر طريقا غير الطريق الذي يسلكه الناس والقوافل . طريقان ينبت فيهما الذهب والفضة" . انه يضعنا أمام تجربته الوقتية (الحقيقية) في أبعادها المكانية ,وبحثه عن طرق في الطريق . ولا يسلك في هذه العملية سلوك الجغرافي ولا سلوك الفقهي . انه يتجول كسائح الروح أو كباحث عن بلاء القلب . انه لا يشبه في سلوكه هذا أولئك الذين "طلبوا السلام ولم يتعرضوا للبلاء . فالجوهري بالنسبة للصوفي في أدبه هو ليس عوارض الوجود ، بل أدب الروح في مشاهدة معنى الفعل . وقد صور لنا الطوسي الفعل - المعنى بصورة بليغة حالما تكلم عن بداية ونهاية سلوكهم الأدبي في الحج ، قائلا : ليس لأسفارهم مدة معلومة . ولا يمشون بالأميال والبرد والمنازل . فإذا أقامهم الحق قاموا . وإذا سار بهم ساروا . وإذا نزل بهم نزلوا . فإذا بلغوا الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة . وإذا نزعوا ثيابهم وتجردوا وحلوا العقد وأنزوا وارتدوا ، فكذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد ، وحلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا" .

وليست هذه المقدمة عن خطوط السلوك الأدبي سوى المقدمة الصوفية (الفكرية - الفلسفية - العملية) التي تنزع بذاتها نحو الوحدة الدائمة بين الظاهر والباطن ، بين السر والحقيقة ، و بين الرمز والواقع في الفعل (أو حقيقة الوقت) . وقدم الطوسي هنا مثالا نموذجيا في

استكناه واستظهار حقيقة الأدب الصوفي في الشريعة (الحج) واتخذ منه الغزالي مصدرا لأفكاره . فمن آدابهم ، كما يقول الطوسي ، "انهم عندما يقولون لبيك لبيك ، فانهم بعد ذلك لا يلبون دواعي النفس والشيطان . وعندما ينظرون إلى البيت بأعينهم وقلوبهم ، فانهم ينظرون إلى صاحبه (الله) . وعندما يتعلقون بالحجر الأسود فانهم يبايعون الله بإيمانهم . وبعد الصفا لا يعترضون لصفاء قلوبهم . وفي هرولتهم ما بين الصفا والمروة مشاهدة أسرارهم بالفرّ من عدوهم ويهربون من متابعة نفوسهم وهواهم . وان الوصول إلى منى هو التأهب للقاء مناهم . وان عرفات يقوم في تعرفهم إلى معروفهم . وإذا دفعوا إلى المزدلفة فأدبهم أن يكون في قلوبهم العظمة والإجلال . فإذا دفعوا مع إمامهم جعلوا الدنيا والآخرة وراء ظهورهم . فإذا كسروا الحجارة للرمي - كسروا مع الحجارة ارادات بواطنهم وشهوات أسرارهم ومكمنات هوايتهم . وإذا ذكروا الله عند المشعر الحرام فالأدب أن يكون مصحوبهم تعظيم مشاعرهم وتشريف مشاهدهم وإعظام حرمتها . وإذا رموا الحجر - رموا بحسن الأدب ملاحظة أعمالهم ومشاهدة أفعالهم . فإذا حلقوا رؤوسهم - فالأدب أن يحلقوا عن بواطنهم حب الثناء والمحمدة . وإذا ذبحوا - فأدبهم أن يذبحوا نفوسهم في نفوسهم . . ." .

إن خلاصة الأدب الصوفي تقوم في تعبيره الجزئي عما يمكن دعوته بأدب الكل . فقد سعى المتصوفة في آدابهم إلى التكامل . فأدبهم الشريعي هو أدب التكامل والوحدة . وفي حصيلته العامة يؤدي إلى إبداع وحدة الكيان الصوفي لأنه أدب يستند إلى قواعد عامة تشكل في جمعيتها روح الأدب .

* * *

الفصل الثالث:
روح الأدب أو أدب الحقيقة

"آليت لا أقبلك و أنت ذو حسب أو نسب"

(النفرّي)

يتطابق روح الأدب (الصوفي) في جوهره مع وسائل بلوغ حقيقة الكل (المطلق) . وفيما بين هذه الوسائل وحقيقة الكل (الحق) تنحصر آلية التجرد من "شريعة " الأنا الشرطية (التاريخية - الثقافية)، باعتبارها "بذلا للروح" . ولا يعني بذل الروح هنا سوى أسلوب صيرورة الروح الأدبي الصوفي كما قال رويم في مخاطبته المريد : "إذا استطعت بذل الروح فتعال ، وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية"!! ولا يعني بذل الروح في ميدان الأدب سوى التمسك بالقواعد التلقائية - اللامرئية التي تحددها حقيقة الوقت في ظل التمسك الصارم بمنازعة "متطلبات" الحق بالحق . وتباينت تجارب المتصوفة ومواقفهم . إلا انهم اشتركوا في أدبهم ببذل الروح الذي عادة ما يتخذ في ظاهره صيغة المعاكسة وقلب الموازين العادية . فالأولوية في هذه المعاكسة ليست لمتطلبات الاحتجاج الاجتماعي والسياسي ، بل لمتطلبات الروح الأدبي في مواقفه من العالم وظواهره التقليدية .

فقد تقبل التصوف ظواهر العالم على أنها أشياء عادية . وبنى قبوله

هذا على أساس وحدة الكل . مما هشّم جزئيات العالم الخارجي في ذواتهم . انهم بحثوا عن الاستقامة والاعتدال المطلق والثابت اللامرئي في السعي نحو المثال . بحيث أعطى ذلك لرمزية أفعالهم قيمتها الروحية التي تتجاوز شرطية الوعي العادي . فقد حكي عن الجنيد انه رأى رجلا مصلوبا وقد قطعت يداه ورجلاه ولسانه . وعندما استفسر عن سبب ذلك قيل له كان ديدنه السرقة فقطعت يده في السرقة الأولى والأخرى في الثانية ، فثابر على السرقة برجليه فقطعتا على التوالي ، فأخذ يسرق بلسانه فقطع لسانه ، واستمر بالسرقة إلى أن آل به القضاء إلى القتل! آنذاك اقترب منه و قبّله ، فقيل له :

- تقبل جسد لص مصلوب ؟!

- إنما أفعل ذلك لثباته!

والقضية هنا ليست فقط في "معقولية" الثبات ، بل وفي نوازع الروح الأدبي (الصوفي) ، الباحث عن أساليب تجاوزه الحدود التي ينزع إليها وهم العادة والاعتقادات التقليدية . وعند تطبيق هذه الممارسة على قواعد تأديب النفس ، فأنها تؤدي بالضرورة إلى البذل التدريجي للروح ، الملازم لعملية الفناء - البقاء . فقد سافر الرقي على سبيل المثال ، إلى الشام خصيصا لسماع حكاية أبي بكر الكتاني والتي يرويها عن نفسه ، والتي يدور مضمونها حول كيف انه صحب رجلا وكان على قلبه ثقيلا فوهب له يوما كساءا على أن يزول ما في قلبه ولكن عبثا . فأخذه يوما إلى البيت وقال له : "ضع رجلك على خدي"! فأبى الرجل أن يفعل ذلك ، وبعد إلحاح الكتاني عليه فعل ما طلبه منه . آنذاك زال ما كان يجده في قلبه . في حين رد إبراهيم بن أدهم على كلمات رجل أراد أن يفارقه مستفسرا منه إن رأى به عيبا ينبهه عليه ، بعبارة :"أني لم أر بك عيبا لأني لاحظتك بعين الوداد ، فاستحسنت منك ما رأيت . فسل غيري عن عيبك" . بينا تعبر نادرة الصحبة بين أبي علي الرباطي وعبد الله المروزي عن نموذج رفيع المستوى لبذل الروح في

آدابها . فعندما سأل المروزي أبا علي الرباطي :

– أي أحب إليك ، تكون أنت الأمير أو أنا ؟

– لا بل أنت الأمير .

– وعليك الطاعة

– نعم!

آنذاك أخذ المروزي المخلاة ووضع فيها الزاد وجعلها على ظهره . فإذا قال له الرباطي أعطني احمله يقول له : ألست أنا الأمير ؟ فعليك الطاعة! وفي إحدى الليالي المطيرة وقف المروزي كل الليل وعليه كساء يقي الرباطي من المطر ، مما جعل الرباطي يردد في نفسه : "ليتني مت ولم أقل له أنت الأمير"!

لم تقف قواعد بذل الروح الصوفي عند ميدان دون آخر ,ولان تجلياتها التلقائية تشق لنفسها الطريق في مختلف الميادين التي أثارت اهتمام المتصوفة في"طريقهم إلى الله" . فالمتصوفة الفئة الأكثر ولعا واهتماما بخلجات الضمير وانعكاساته الحية في جوارح المرء وكيانه الاجتماعي . ويبرز هذا بوضوح في تفريعاتهم عن آداب السلوك . فقد تناولوا آداب الصحبة والطعام والاجتماع والضيافة والعلم والعمل واللباس والسفر والخلوة والعزلة والسماع والوجد وغيرها . وتناولوا كيان الإنسان الداخلي والخارجي . ولم يضعوا في الوقت نفسه قواعد صارمة لآدابهم ، باستثناء قاعدة بذل الروح .

ففي آدابهم في الطعام يمكن أن نرى في آن واحد مثال إبراهيم بن شيبان الذي قال : "منذ ثمانين سنة ما أكلت شيئا بشهوتي" ومثال معروف الكرخي الذي كان يأكل عند كل من يدعوه . وعندما قيل له في ذلك ، أجاب : "إنما أنا ضيف أنزل حيث أنزلوني" . بينما طالب أبو سليمان الداراني الصوفي قائلا : "إذا أردت حاجة من حوايج الدنيا

والآخرة فلا تأكل حتى تقضيها ، فان الأكل يميت القلب" . وينطبق هذا أيضا على موقفه من أدب اللباس . إذ يحكى عنه أنه لبس يوما قميصا أبيض فقيل له :

- لو لبست قميصا أجود من هذا!

- ليت قلبي في القلوب مثل قميصي في الثياب .

وعندما جاء رجل إلى أبي علي الدقاق ، قائلا : "قطعت إليك شقة طويلة والمقصود لقاؤك" ، فأجابه : "يكفيك خطوة واحدة ، لو سافرت عن نفسك" . وعندما سأل أصحاب ممشود الدينوري في عيادتهم إياه في مرضه :

- كيف تجدك ؟

- لا أدري ولكن سلوا العلة كيف تجدني ،

- كيف تجد قلبك ؟

- فقدت قلبي منذ ثلاثين سنة!

أما في الواقع فانه لم يفقد سوى روح المعاندة التي تتكبل بها الذات الاجتماعية في خضوعها "الضروري" لمتطلبات الوجود "العابر" . فبذل الروح الصوفي يلضم من خلال "تناقضه" الظاهري ، انسجام عناصره الداخلية في قلادة الأدب . فهو يعبر في معاكساته الواقعية لواقعية "الشريعة" (نمط الحياة) العادية عن أسلوب تعميقه الدائم . ولهذا أصبح من الممكن الأكل بلا شهوة ، أو اعتبار الأكل مميتا للقلب . أما في الحياة الطبيعية ، فان العكس هو الصحيح . إذ الأكل بلا شهوة من علائم المرض ، بينما الأكل يحي القلب . وهو أمر صحيح من وجهة نظر الوجود الطبيعي ، غير ملزم للوجود الأدبي . ولا يعني ذلك وجود انفصال جوهري لا يمكن لحمه بين متطلبات الوجود الطبيعي والوجود الأدبي (الصوفي) وبقدر ما أن هذه القضية ليست جوهرية في منظومة

الأدب الصوفي ، وذلك لطابعها العرضي والجزئي في الطريق . فمتطلبات الوجود الطبيعي تشابه في الطريق الصوفي بقايا الصدأ الذي ينبغي إزالته ,لأن إزالته تفترض حركة وكذلك يتطلب أدب السلوك حركة النفس في عرضها على نفسها ، أو نفي ذاتها بذاتها .

سعى المتصوفة في آدابهم إلى إخضاع الظاهر للباطن ، والعابر للدائم ، والعرضي للجوهري ,وإلى إيجاد النسبة التي تكف فيها أطراف وثنويات الفعل عن امتلاك قيمة مستقلة في قواعد الأدب . فقد طالب الدقاق اختصار المسافة البعيدة بخطوة واحدة من بذل الروح . في حين وضع الدينوري كشف العلة في مصاف العلة وبذلك حوّل الإحالة إلى نمط الاستحالة . بينما أصبح فقدان القلب الإجابة الوحيدة لأنه يتملك معنى .

لا يطالب أدب المتصوفة في بذل الروح مقابل فعله سوى لذة المعنى . انه أدب المعنى والبحث عن قيمه الكبرى ,ولا البحث عن قيم المواساة والتأسي . انه يسعى للبحث عن معنى في كل فعل وعن قيمة وجدانية تحدد بدورها أدبه تجاه كل ما في الوجود . انه الاستدامة المعمقة لاحتواء العالم في الذات . مما جعل منه أدب الوفاء بالبلاء ، وربط العلم بالعمل . لهذا كرهوا كما يقول الجنيد أن يجاوز لسانهم معتقد قلوبهم . في حين قال أبو تراب النخشبي "منذ عشرين سنة لا أسأل عن مسألة إلا كانت منازلتي فيها قبل قولي" . وأعطى ذلك للاهتمام بالكلمة قوة تعادل في فعاليتها معنى الفعل . فأوتار الأدب الصوفي تتقطع أمام همجية الضربات اللاابالية . إذ ليست الأخيرة سوى انفعال الجسد الخامد . لهذا اتخذ ربط الحقيقة بلسان الحال قيمة دائمة يتعمق محتواها بأدب بذل الروح في الطريق . وبهذا المعنى يمكن فهم مغزى الكلمات التي أطلقها أبو بكر الزقاق عندما قال : "سمعت من الجنيد كلمة في الفناء منذ أربعين سنة هيجتني ، وأنا بعد في غمارها" .

إن روح الأدب الصوفي وكينونته المتعاظمة في بذل الروح ، هو

التجسيد الأخلاقي لأحد الحلول النموذجية التي أبدعتها ثقافة الإسلام (والثقافة العالمية ككل) في التعامل مع معضلات وتناقضات الوجود الإنساني في سعيه نحو المطلق . وسواء جرى الاقتناع بصحة آرائهم وأحكامهم وسبل بلوغهم إياه أم لا ، فان مما لاشك فيه إسهامهم الهائل في تعميق الروح الأخلاقي . لقد وضعوا مهمة بلوغ الحقيقة في صلب آدابهم . وليس مصادفة أن يقول أحدهم :" إذا رأيت الفقير قد انحط من الحقيقة إلى العلم ، فاعلم انه قد فسخ عزمه وحل عقده" . وليست هذه الحقيقة سوى حقيقة البذل الدائم ، والتمسك الأدبي بقواعد الروح الأخلاقي في صقلها الدائم للقلب وتسويتها للإرادة . وقد عبر أحد المتصوفة عن هذه العملية قائلا :"لا يصح الفقر للفقير حتى يخرج من الأملاك . فإذا خرج من الأملاك يتولد له جاه من ذلك ، فينبغي أن يبذل جاهه حتى لا يبقى له جاه . فإذا بذل جاهه بقي عليه قوة نفسه فيبذل ذلك لأصحابه بالخدمة" . وحكي عن بنان الحمال انه رأي صوفيا يجمع لقمات بعد النهار لفطوره ليلا ، فأخذه معه وأخذ من الناس الخبز الكثير واللحم والحلوى والفواكه وقدمها له ، فقال الصوفي :

- يا شيخ أنت صاحب شرطة ؟

- لا ، أنا بنان الحمال!

فرمي الأكل بوجهه وقال : "يا صفعان! هذا الذي تفعله أنت إنما يفعله عندنا صاحب الشرطة لا المشايخ . كل من تقول له هات فيعطيك ما تريد" . لقد أراد المتصوفة في حكايتهم هذه البرهنة على أن قوة العزيمة ليست في جاذبيتها "المادية" بل في حركتها الداخلية لتسوية الإرادة .

وليس هذا التناقض الظاهري سوى النفي الملازم لتسوية الإرادة الذي يتطابق مع مثال الصوفية عن إدراكهم وتجسيدهم لوحدة الظاهر والباطن ، الحقيقة والسر . ففي هذا التناقض تنعكس وحدة الإرادة التي عبرت عنها المتصوفة بصورة بليغة في فكرة "الصوفي كائن بائن" ، أي كائن بجسده ووجوده بين الناس ، بائن عنهم بسره وأفعاله .

ولا يمكن تذليل هذا الخلاف الدائم بين الوجود والسر من اجل صنع الإرادة المتوحدة إلا بأدب قهر النفس . وقد أبدع المتصوفة أسلوبهم العام في مخالفة النفس وشهواتها . حيث وضعوا أدب التوبة في مقدمة آداب الطريق . وليس مصادفة أن يطلق المتصوفة على بداية آدابهم أدب المريدين . غير أن آدابهم هنا ليست جزئية الطابع ، أو عمومية خالصة، بل تجمع بينهما فيما أسميته بروح الأدب . أنها منظومة متكاملة في محتواها غير مقننة بجوهرها . فالجوهري فيها هو صنع الإرادة (الحقة) . وقد أدى ذلك إلى صياغة نماذج عديدة يمكن العثور عليها في آدابهم من العبادات حتى العادات وخلجات النفس . ففي الصيام على سبيل المثال ، هناك من يفضل صوم الدهر ، وهناك من يصوم في يوم ويفطر في آخر . وهو تباين يعكس نماذج تربية الإرادة . لهذا قال سهل التستري "إذا شبعتم فاطلبوا الجوع ممن بلاكم بالشبع ، وإذا جعتم فاطلبوا الشبع ممن بلاكم بالجوع ، وإلا تماديتم وطغيتم" . إنها التسوية التي تستلزم رؤية وتحسس الأدب في عين نقيضه . غير أن هذه الممارسة الأدبية لتقوية الإرادة مبنية في ذاتها على أساس استيعاب عميق لخصوصية النفس (الإنسانية) أو ما دعاه المتصوفة بجبلة النفس على المألوفات . فالنفس تتعود حتى على أكثر الأساليب الأدبية "قسوة" وأكثرها رفعة وتساميا . إن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التعود الذي يفقد الأدب قيمته الداخلية وحسه الوجداني وتثويره الدائم للروح الأخلاقي .

فالجوهري في قسوة الإرادة ليس صيرورة أدب القوة (النفسية) بل أدب إرادة المطلق . وقد طالب الطوسي في آداب الصوم أن "لا يجمع بينها (النفس) وبين مألوفاتها وان كانت عبادة أو طاعة . لان النفس مايلة إلى الحظوظ ، عاجزة عن الحقوق ، مجبولة على المنافرة من الطاعات . فإذا الفت بابا من أبواب العبادات اتهمها أهل المعرفة بها" .

إذ انهم أدرى ، بمكايدها وخداعها،كما يقول الطوسي . لذا بحثوا في كل فعل وقاعدة عن "مثالب" و"نواقص" ، أو بصورة أدق ، عن عين نقيضه ونقيضها . وشكل ذلك في ميدان الأدب والتربية أسلوب الصناعة

المتينة لليونة – الصلبة ، أو الاستقامة العقدية ، التي تشابه في تركيبها قوة ونصاعة وشفافية الأحجار الكريمة . ولم يطبق المتصوفة هذه الممارسة على علاقة مبادئهم الكبرى فيما بينهم ،بل وعلى حيثيات مبادئهم وقواعدهم . فالصوفي مستعد في آداب الصحبة على بذل كل شيء من أجل إخوانه (المتصوفة) ، ولكنه يرفض التكلف . فعندما تكلف الجنيد لأبي حفص ومريديه ،قال : "صير أصحابي مثل المخانيث يقدم لهم الألوان" . وفي الوقت الذي يطالب الصوفي بممارسة الفقر ، فانه يعتبر من طلب الفقر لثواب الفقر مات فقيرا" . وفي أدب الخلوة يعتبر المتصوفة صفة أهل الصفوة ، والعزلة من إمارات الوصلة . في حين قال الجنيد "مكابدة العزلة أيسر من مداراة الخلطة" . وعندما سأل رجل ذو النون المصري ، متى تصلح له العزلة ، أجابه :"إذا قويت على عزلة نفسك" . وفي آداب السفر ، قال إبراهيم الخواص "ما هابني شيء إلا ركبته" ، وفي آداب الأخذ والعطاء ، قال السري السقطي "اعرف طريقا مختصرا إلى الجنة . لا تسأل أحدا شيئا ، ولا تأخذ من أحد شيئا ، ولا يكون معك شئ تعطي لأحد" . في حين استكمل الجنيد هذه الفكرة بعبارة "لا يصح لأحد الأخذ حتى يكون الإخراج أحب إليه من الأخذ" . بينما قال أبو بكر الزقاق :"ليس السخاء أن يعطي الواجد المعدم ، إنما السخاء أن يعطي المعدم الواجد" .

لا يخضع أدب المتصوفة "لقواعد" جامدة . ففي جوهر هو أدب تجاوز الحدود الظاهرية وتذويبها في بوتقة الأدب الطرائقي . وبهذا المعنى تكف فكرة الحواجز عن أن تمتلك معنى في ذات الصوفي . لهذا قال أبو يعقوب السوسي في آداب السفر :"إن المسافر يحتاج في سفره إلى أربعة أشياء ، علم يسوسه ، وورع يحجزه ، ووجد يحمله ، وخلق يصونه" . انه بحث عن"أشياء" الباطن . بينما "أشياء" الباطن في العرف الصوفي هي السر المتحكم بحقيقة الفعل . فعندما قال رجل من الصوفية في مجمع :"أنا جائع" رد عليه آخر : "كذبت"! وعندما قيل للأخير : "لم قلت له ذلك" ؟ أجاب :"لان الجوع سر من أسرار الله ، موضوع في

خزاين من خزاين الله لا يضعه عند من يفشيه" . لقد طالبه بأدب الصمت الصوفي والتأمل المعرفي - الأخلاقي للذات السائرة .

فقد رفع الصوفية مبدأ المراقبة (الذاتية) إلى مصاف الأدب الدائم والخلفية التي تنعكس فيها حقائق الوقت و تجليات السر . إلا أن مراقبة النفس عندهم ليست لأجل تلبية احتياجات ومتطلبات عابرة أيا كانت ، بقدر ما تعبر عن فاعلية القيمة الأخلاقية في الكيان الصوفي . فهي ليست قاعدة بالمعنى الشكلي للكلمة ,بل العصب اللامرئي في وجود الصوفي . فالصوفي لا يقف عند حدود المراجعة النقدية وعتبات التقويم القسري . فالمتصوفة لا يعترفون ولا يشجعون قيم القيادة - القاعدة ولا مؤسساتها ، بل جعلوا من مهمة التفتيش الذاتي جزءا من العملية الدائبة لنفي الرذيلة ,باعتبارها أسلوبا لتسوية الإرادة وصيرورة الهمّ الموحد . مما أدى بالضرورة إلى أن يتحول الأدب إلى وسيلة إزالة "الصدأ" الاجتماعي وقناعاته التقليدية . لقد وضعوا في كفتي فردية الأدب عناصر الاستقلال (الفكري - الوجداني) والقناعة الذاتية (اليقينية) . وإذا كانت الاستقلالية الصوفية تستمد مقوماتها من خصوصية الطريق الصوفي وارتباطها بغاياته القصوى ، فان تجلياتها في آدابهم لم تعن محاربة قواعد الأدب . لان معاكستهم لقواعد الأدب السائدة هو مجرد تجاوز لها في طريق تربية الإرادة . فقد قال ذو النون المصري في أدب الصحبة : "لا تصحب مع الله إلا بالموافقة ، ولا مع الخلق إلا بالمناصحة ، ولا مع النفس إلا بالمخالفة ، ولا مع الشيطان إلا بالعداوة" . وإلا فالمتصوفة لم يضعوا نصب أعينهم مهمة تذليل حدود الثقافة المعاصرة لهم . بالعكس! انهم مثلوا مجاراة الرحيق الروحي للسعي الإنساني في توجهه صوب الكمال . إلا أنها مجاراة لا يحددها "منطق" الأشياء ولا ضرورة العلاقات الخارجية . وفي هذا يكمن سر الأدب الصوفي في تشديده على الطابع الخصوصي وتمايزه عن أدب العوام .

إن تجاوز منطق الأشياء وضرورة العلاقات الخارجية ، يستند في

الأدب الصوفي إلى وعي الصلة الداخلية الطبيعية والاجتماعية وتذليلها (نفيها) في الممارسة باسم المثال . فللضرورة مقوماتها في الحاجة اكثر مما في القيمة . وللمثال مقوماته في النتائج – القيمية أكثر مما في الحاجة المباشرة . فعندما قال رجل لسهل التستري : "إني أريد أن أصحبك" فأجابه سهل :"إذا مات أحدنا فمن يصحب الباقي ؟ فأجابه الأول : الله! ، فرد عليه التستري :"فليصحبه الآن!" .

ومن هنا تجاوزهم لقواعد السلوك الأدبي التقليدي وتقديمهم روح الأدب . إذ للأدب الصوفي روحه الخاص . فقد كان الشبلي يوصي أبا العباس الدامغاني بالخلوة قائلا : الزم الوحدة وامح اسمك من القوم واستقبل الجدار حتى الموت" . وان يجيب أبو علي الروذباري على رجل سأله عن عزمه على السفر ، قائلا : "يا فتى كانوا لا يجتمعون على موعد ولا يفترقون على المشورة" . وعندما سألوا رويم عن أدب المسافر ، أجاب : "لا يجاوز همه قدمه ، وحيث ما وقف قلبه يكون منزله" . في حين حدّه أبو الحسن المزين قائلا :"أن يكون كل يوم في منزل ولا يموت إلا بين منزلين" .

فللروح أيضا قوانينها ,وطابقها التصوف مع القناعة الفردية واليقين الحق . لذا كان بإمكان المتصوفة القول بان العوام يمكنها الاستعانة بتقليد علمائهم ، أما هم فلا يقلدون إلا الحق . وحدد ذلك بالضرورة أهمية التجربة الفردية في الأدب الصوفي ، أو التمسك الصارم بوحدة العلم والعمل ومراقبة دقائق الروح والفعل . إذ يحكى في نوادر الصوفية عن رجل جاء إلى أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء وسأله عن مسألة في التوكل ، فلم يجبه . ثم دخل البيت وأخرج إليهم صرة فيها أربع دوانق وقال اشتروا بها شيئا ، ثم أجاب الرجل عن سؤاله . وعندما استفسروه عن ذلك أجاب :"استحييت من الله أن أتكلم في التوكل وعندي أربع دوانق" . ويحكى عن المزين الكبير انه كان في سفره مع إبراهيم الخواص ، فإذا عقرب يسعى على فخذه ، فقام ليقتلها فمنعه قائلا : "دع

كل شيء مفتقر إلينا ، ولسنا مفتقرين إلى شيء" . وهي الممارسات التي دعاها الخواص قائلا : "لا يحسن هذا العلم إلا لمن يعبر عن وجده وينطق به فعله" .

إن القناعة الجارفة بحقائق التصوف ، التي تلازم صيرورة الإرادة ، تتحول مع ارتقاء المريد إلى كيانات نوعية جديدة (مقامات وأحوال) وتبقى في نفس الوقت هي هي . فالجوع للمريدين رياضة ، وللتائبين تجربة ، وللزهاد سياسة ، وللعارفين مكرمة كما يقول يحيى بن معاذ . وإذا كان من العصب المطابقة فيما بين الرياضة والتجربة والسياسة والمكرمة في عرف وقواعد المنطق العقلي ,فان هذه الخلافات تضمحل في منطق الروح الأخلاقي . إذ ليست هذه الخلافات سوى درجات بذل الروح الأخلاقي وصيغ تجليها في الروح الأدبي (الصوفي) . وبغض النظر عن تباين هذه الصيغ الأدبية في القناعات الفردية إلا أن ما يوحدها هو ثبات القناعة .

إن أدب القناعة الفردية هو أدب الوقت . وآداب الصوفية في العموم هي آداب الوقت ، أي أدب الروح الأخلاقي ,وليس ردّ الفعل الوجودي . فقد حولوا أدب الوقت من كيانه الوجودي – الموضوعي إلى كيان السمو الأخلاقي – الوجداني . انهم ذوبوه في عملية انتزاع الوجود الشرطي للأنا التاريخية ، وأرجعوا مقومات الفعل الزمني إلى عالم الزمن الأخلاقي – الوجداني . آنذاك لم يعد للدقائق والساعات والأيام والأشهر والسنين معنى قائما بحد ذاته ، فاستقلالية الزمن من وهم الأحكام الواقعية . وجعلهم ذلك يقولون ، بان التصوف كله أدب . وان لكل وقت أدب . لقد ربطوا الوقت والحال والمقام ، أو الكيان الطرائقي – الحقائقي للصوفي في وجدانيته الدائمة . من هنا قول النوري "من لم يتأدب للوقت فوقته مقت" . بينما أجاب بعض الصوفية عندما قيل له : ثوبك مخرقّ! ، فأجابهم : لكنه من وجه حلال . فقيل له : وهو وسخ! فأجابهم : ولكنه طاهر . ذلك يعني إن أدبهم في اللباس ، كما يقول الطوسي ، هو أن"يكونوا مع الوقت . إذا وجدوا الصوف واللباد أو

المرقعة لبسوا . وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا . والفقير الصادق أي شيء ما لبس يحسن عليه ، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة ولا يتكلف ولا يختار" . ويمكن أخذ شخصية السهروردي المقتول مثالا ملموسا لذلك . إذ يحكى عنه بأنه كان ذا هيئة تعبر عن احتقار شديد لكل مظاهر الأبهة الدنيوية . فكان في بعض الأحيان يلبس ثوبا واسعا طويلا وعمامة زاهية الألوان ، وأحيانا كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ، بينما كان يكتفي أحيانا بالخرقة الصوفية . وقد روى عنه أحدهم حادثة يقول فيها :"كنت أنا والسهروردي نتمشى في جامع (ميا فارقين) وهو لابس جبة مقصورة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة طويلة وفي رجله زربول (نعل) ورآني صديق لي فأتى إلى جانبي وقال :

- ما جئت تماشي إلا هذا الخربندا ؟! (الخربندا هو مكاري الحمير بالفارسية)

- اسكت! هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي!

إن أدب القناعة الفردية هو أدب التجربة الفردية . ولا أعني بفردية الأدب هنا نزعته الانزوائية . رغم أن الانزواء بحد ذاته جزء من منظومة تربية الروح الأخلاقي (تسوية الإرادة) . إلا انه شأن كل وسائل السمو الأخلاقي تضمحل حالما تبرز ، لأنها تفقد استقلاليتها النسبية بفعل ذوبانها في معنى الفعل . لهذا قالوا "الزهد هو الزهد في الزهد" ، و"الصبر هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" . وأبدع المتصوفة صيغا جميلة في التعبير عن هذه الظاهرة . إذ يحكى كيف أنقذ الأسد أبو حمزة الخراساني ، وسماع الأخير هاتفا يقول له : "نجيناك من التلف بالتلف" . وجعله ذلك ينشد :

أهابك أن أبدي إليك الذي أخفي
وسري يبدي ما يقول له طرفي
نهاني حيائي منك أن أكتم الهوى
وأغنيتني بالفهم عنك من الكشف

وتحيي محبا أنت في الهوى حتفه

وذا عجب كون الحياة مع الحتف

فإذا كان الوعي العقلاني يجد صعوبة في تسجيل هذه الإرهاصة العابرة فلأنه يفتقد إمكانية لضم عناصر الوجدان في سلسلة أحكامه المنطقية . لكن ذلك لا يعني أن التجربة الفردية التي سور الصوفي أسوارها غير قابلة للتحليل المنطقي ,على العكس! فالعقل يدرك حدودها المنطقية ,وألية فعلها في صيرورة الروح الأدبي . ويدرك بان العزلة على سبيل المثال يمكن أن تؤدي إلى فساد المزاج ، كما يمكنها أن تبدع خيالا خصبا . في حين تفقد العزلة في عالم الصوفية قيودها الأدبية وتتحول إلى هيئة أو مصدر للتناقضات بفعل ما يميز الطريق الصوفي نفسه من سعي للكل . وفي هذه التناقضات تتبلور شخصية الصوفي وتجربته الأدبية . اذ تكف الاجزاء في هذه العملية عن أن تكون أجزاء . لان الطابع الفردي للأدب الصوفي فردي من حيث نموذجيته التجريبية وإمكانياته التعبيرية اللامتناهية عن حقائق الوقت . انه لا يخضع لمعيار يمكنه أن يكون قاعدة مطلقة للسلوك . وقد ادى ذلك الى ظهور مواقف متباينة و"متناقضة" في مظاهرها ، متوحدة في فردانيتها بوصفها تعبيرا تلقائيا عن أدب الوقت والحقيقة . فقد قال الجنيد في شروط الأدب : "إذ صحت المحبة سقطت شروط الأدب" ، في حين قال أبو عثمان الحيري "إذا صحت المحبة تأكدت على المحب ملازمة الأدب" . فعندما مد ابن عطاء رجله يوما بين أصحابه قال : "ترك الأدب بين أهل الأدب أدب" . فالأقوال السابقة تعكس نماذج من التجربة الفردية في التعامل مع قواعد الأدب . غير أن هذه القواعد لا تفرض على الصوفي نمط حياتي مقنن ، بسبب كونها قواعد الروح التلقائي . أو ما دعاه المتصوفة بأدب الوقت . مما أعطى لتجربة الصوفي الفردية طابعا أدبيا عميقا في معاناتها حيثيات صنع الهمّ الموحد .

فالهمّ الموحد في كينونته الصوفية هو التجلي الأدبي – الأخلاقي

والمعرفي لوحدة الذات في سعيها للتشبه بالحق . أو ما دعاه الصوفية بالتخلق بأخلاق الله . لكن إذا كان التخلق بأخلاق الله هو نمط مشاهدة وتذوق الصلة الداخلية بين النسبي والمطلق في السعي نحو الكمال الأخلاقي ، فانه يتخذ في ميدان الأدب صيغة التجلي العملي للممارسة اليومية ,التي تكشف عن نواياه ومعالم سره في الطريق . وفي هذه العملية تتجمع وتذوب وتنصهر مكونات الأدب لتتخذ هيئة النفس المتجردة عما سوى الحق . إن أدب الصوفي في مستواه المتفاني هو أدب تقليد الحق (المطلق) . وفي هذا تكمن قيمته النهائية (الثقافية - الإنسانية الدائمة) .

أما في الواقع ، فان تقليد الحق هو نفي التقليد . ونفي التقليد في أدب المعاملة والمكاشفة (فيما لو استعملنا عبارات الغزالي) ، ما هو إلا صيغة التجرد عن هوى النفس لأجل اشتقاق حقيقة المعنى من "الحق" . فقد كان الجنيد ينزوي تحت الدرج للإجابة عن أسئلة الآخرين . وعندما سئل عن ذلك أجاب ، بأنه يسأل سيده (الله) . وليس هذا الانزواء في الواقع سوى انزواء الحق ,باعتبارها العملية التي تكف فيها قناعات التقليد الفكرية (العقائدية) والاجتماعية - السياسية عن أن تفعل فعلها في مشاهدات الصوفي وتذوقه للحقائق . وقد تعامل الصوفية مع هذه الحالة تعامل الأنبياء مع وحيهم . أي انهم لم يستمعوا إلا "لنزول الرحمة الإلهية" ، أو الحق المقيد لسلوكه الأدبي . وقد صور الجنيد هذه الحالة في بعض تجلياتها الأدبية قائلا : "تنزل الرحمة على الفقراء (الصوفية) في ثلاثة مواطن ، عند أكلهم الطعام فانهم لا يأكلون إلا عند فاقة ، وعند مجاراة العلم فانهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين والأولياء ، وعند السماع فانهم لا يسمعون إلا عن حق ولا يقومون إلا بوجد" . وفي موضع آخر قال بان الصوفية يكرهون أن يتجاوز اللسان معتقد القلب . مما حدد بدوره الصيغة الرفيعة لوحدة الظاهر والباطن في السلوك الأدبي ، التي تضمحل فيها خلافات الحق والحقوق ، الخلق والأخلاق ،

الجسد والروح ،وتناقضات الأنا و الهو ،وكل الكيانات الأخرى المرافقة للصيرورة والزوال ، والوجود والعدم . ومن الممكن العثور على بعض ملامح هذا المستوى الأدبي في الكثير من النوادر الصوفية . فقد سألوا السري السقطي مرة عن الصبر ، فجعل يتكلم فيها ، فدب على رجله عقرب فجعلت تضربه بإبرتها . فقيل له :

– ألا تدفعها عن نفسك ؟

– استحيي من الله أن أتكلم في حال ثم أخالف ما أعلم فيه .

ومن الممكن رفض هذا الأدب من وجهة نظر "الضرورة الحياتية" و"فقه الجسد" و"العقل الرزين" وما شابه ذلك . إلا أن هذه الاعتبارات في ميزان الأدب الصوفي ليست إلا شظايا النفس لا شعاع الحق . فبالقدر الذي لا يمكن استيعاب حقائق الأدب الصوفي في كلماته ، لا يمكن استكناه دوافعه بمعايير المصلحة . من هنا قول أبو علي الروذباري "علمنا هذا إشارة . فإذا صار عبارة صار خفا" . بيتما تعرى بشر الحافي في يوم شديد البرد وهو ينتفض ، فقيل له :

– يا أبا نصر ما هذا ؟

– ذكرت الفقراء ، إذ ليس لهم شيء ، ولم يكن لي ما أواسيهم به ، فأحببت أن أواسيهم بنفسي!

إذا كان الأدب الصوفي يفترض التمسك بقواعد الحق وتسوية الإرادة ، فإن الروح الأدبي يستلزم تأثره بهما . مما حدد بدوره فاعلية التقيد بالمطلق وآدابه . ففي الوقت الذي يستلزم على سبيل المثال ، تربية المريد وجود الشيخ فأنها تطالبه ببذل الروح الفردي . وفي الوقت الذي يمتلك الشيخ قواعده الخاصة في السلوك ، تتعايش في "ذاكرته" سلسلة الوجود الصوفي في شيوخها وحكمائها . لهذا كان بإمكان أبي علي الدقاق أن يقول بأنه أخذ الطريق (الصوفي) عن النصرآبادي عن الشبلي عن الجنيد عن السري السقطي عن معروف الكرخي عن داود الطائي عن

التابعين ، ويقف عند هذا الحد . وكان بإمكانه أن يربطه في نهاية المطاف بالحق (الله) ، وان لا يقف عند ذلك ، بفعل سيطرة الآن الدائم وحقائق الوقت . من هنا قول الجريري في أدب العزلة عندما سئل عنها : "هي الدخول بين الزحام تمنع سرك أن لا يزاحموك ، وتعزل نفسك عن الأنام ويكون سرك مربوطا بالحق" في حين قال ذو النون المصري "ليس من احتجب عن الخلق بالخلوة كمن احتجب عنهم بالله" . ولا يعني الاحتجاب بالله هنا سوى الظهور بدوافع الحق وغاياته . فأننا لا نعثر على صوفي لم يتحدث عن سعيه للحق . بل يمكن القول بان ما يميز الصوفية عن غيرهم كونهم "السائرون إلى الحق" ، وكونهم "أهل الحق" .

غير أن المتصوفة لم ينهمكوا في جدل "الفرقة الناجية" . انهم صاغوا مواقفهم عن الخلاص الفردي والجماعي . ولم تتخذ هذه القضية في وعيه وهواجسهم الفكرية والأخلاقية سوى صيغة التمثيل الممكن للمبادئ والقيم المطلقة . فعندما حاول القشيري تحديد العناصر الجوهرية لأهل الخاصة (المتصوفة) فانه أبرز الفكرة القائلة بان عملهم وعلمهم يقوم في "اعتكاف القلب كليا تجاه الحق في الأحوال والهواجس والخواطر" ولكي يصير الصوفي "متحدثا من قبل الحق بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره" .

لقد حول المتصوفة مفهوم الحق إلى بؤرة وجودهم . وجعلوا منه وسيلة وغاية وجودهم الأدبي – الأخلاقي . بل انهم أعطوه كل"صلاحياتهم" وبنوا عليه نظرياتهم ومواقفهم من قضايا الفكر والوجود الكبرى . وحاولوا في سعيهم العملي وآدابهم تمثيل الحق واليقين . ومن غير الممكن توقع ميدان آخر لهذه اليقينية غير ميدان الروح الأخلاقي . فهو الإطار الوحيد الذي يمكنه أن يحوي نفسه والمطلق .

لم يسع المتصوفة في تراث الإسلام إلى صياغة وتعميق مفهوم الحق السياسي ، أو حق القوة ، بل قوة الحق . غير أن ذلك لا يعني غياب

المضمون السياسي في سلوك المتصوفة الأدبي . فهناك مستويات عديدة للاحتجاج والمواقف السياسية الفعالة في الفكر والممارسة الصوفية . وقد فرقوا في سلوكهم بين مستويات الاحتجاج . لان ما يحدد سلوك الصوفي في احتجاجه وفعله السياسي ليس آلية وحوافز رد الفعل الاجتماعية المباشرة (كالثأر والانتقام وحب السلطة أو حتى عدالة التوزيع والمساواة وما شابه ذلك) بل أدب الهيبة النابعة من رؤية الكل . لهذا كان بإمكان المتصوفة سلوك أنماطا متنوعة في مواقفهم "السياسية" دون أن يثير ذلك بينهم اتهامات الانحراف والزيغ والضلال وما شابه ذلك .

لقد أخضع المتصوفة مصالح السياسة لقواعد الروح الأدبي ، ولم يخل أدبهم من مقدمات وعناصر الاحتجاج الاجتماعي والسياسي . ويمكن القول بان أدب المتصوفة هو أدب الاحتجاج . ومن العبث البحث فيه عن " سلبية" السياسة و"خنوع" الإرادة وما شابه ذلك . فالمتصوفة لم يبحثوا في قيمهم الأخلاقية ورؤيتهم الشاملة وسعيهم الكلي عن كيان القوة ، بل عن القوة في الذات . وطابقوا بين قوة الذات وبين السر المطلق ، أو الحق المطلق . بهذا المعنى فان مصدر القوة عندها هو مصدر الحق . فاستيعاب وحدة الكل والسعي للفناء في حقائقه الكبرى لا يولد شرارة الثأر والانتقام وبل فعل التضحية الدائمة باعتباره وسيلة السموّ الأخلاقي . ومن ثم فان مفاهيم الخنوع والخشوع والهيبة والخوف لا تستند إلى هواجس وأبعاد الكينونة الاجتماعية (الشرطية) . فالجوهري بالنسبة لهم هو الحقيقة وأدب الوقت . وعن هذا المعني تشير النادرة المروية عن الدقي عندما قال : "تهت سبعة عشر يوما لم آكل وأشرب . فرأيت من بعيد خيالا فطمعت نفسي . فلما دنوت فإذا أنا بعسكر مع أمير لهم مارين إلى قلزم . فلما رأيت انهم من الجند أيست نفسي منهم . فعرضوا علي الطعام والماء فلم آكل ولم أشرب . فقال لي أميرهم :

- أنت في حال يحل لك الميتة فلم تمتنع عن طعامنا ؟

- نحن إذا كنا بين الناس بشـــرط العلم لا نرضى لأنفـــسنا أن ننبسط إليكم فكيف ننبسط عليكم في مثل هذا الوقت ؟ والوقت كله حقيقة" .

لقد عبر الدقي بالصيغة الرمزية عن تجل رفيع المستوى لحقائق الدب الصوفي . فما بين التيه والحقيقة يقوم أدب التقيد بالمطلق . وهو أرقى وأنقى ، وأدق وأشق أنواع الأدب .

* * *

الباب الثالث

الكينونة الإنسانية للوجود الحق

الفصل الأول:
النحت الروحي لحقائق الكلّ الأخلاقي

"لا يبلغ احد درجة الحقيقة حتى يشهد
فيه الف صدّيق بانه زنديق"

(الجنيد)

من الصعب خوض المغامرة الخطرة لتعميم وعي الذات النقدي في الثقافة الإسلامية خارج تاريخها النموذجي ,الذي يمكن صياغته بالعبارة التالية :بدّع الفقهاء المتكلمين ، والمتكلمون الفلاسفة ، والفلاسفة معارضيهم ، أما المتصوفة فقد بدّعوا أنفسهم! ووراء هذا التبديع كمنت شحنات القوى الإسلامية المتصارعة ومكوناتها الحضارية . فنزوع الاتهام وانتقاداته المباشرة هو أسلوب وعي الذات ,الذي تضمن في ذاته أيضا الصيغة الطبيعية لصيرورة الوعي الثقافي .

فإذا كانت الثقافة الإسلامية في ملامحها الأولى قد أعطت للمعتزلة تسمية الاعتزال ، فأنها لم ترم من وراء غير تقرير رؤيتها المباشرة لما اعتقدته انعزالا عن أعمدة الروح الإسلامي في شخصياته وسننه . وليس مصادفة أن يحوي فعل الاعتزال بذاته على مفارقة المشاركة الفعالة في إدراك الأنا الأخلاقية للوجود الإسلامي في مراحل احتكامها الجدلي أمام العقل والنقل . لهذا لم يعق فعل الاعتزال اندماج ممثليه وأتباعه في

الموجة العارمة لتغلغل العقل في مرابط البحث عن علل الأشياء .

ولم يكن ذلك من اختصاص فرقة معينة من فرق الإسلام دون أخرى . وبمجموعها مثلت الاتجاه التاريخي لصيرورة وعي الذات . فقد أغرى حب المعرفة الجميع للدرجة التي لم يكن بإمكان أحدهم أن يقبل في بادئ الأمر بموقع لنفسه غير موقع الناقد الحاكم على ما يجري . مما أبدع في حصيلته البدعة وتبديعها . وبهذا المعنى كان الانتقاد الأهوج (التبديع) الأسلوب الديني – الثقافي لتهدئة النفس .

لم تطرأ هذه النتيجة على بال أرباب الفكر كاكتشاف طارئ ، بل ترعرعت في ثنايا التأمل الواسع للقناعة الراسخة بوجود فوق كل ذي علم عليم . ولم يتعد كيان العليم هذا حدود الإدراك الديني المباشر لقدرة الإنسان مقارنة بالله . وبهذا يكون قد تضمن عناصر الكينونة المؤنسنة للوجود المطلق ، أو صيرورة القناعة القائلة بوجود الحق القائم وراء وفوق احتراب الفرق وخلافاتها . فإذا كان الكلام الإسلامي ، على سبيل المثال قد أفلح في صياغة النماذج المتنوعة لفكرة التقديس كرد فعل على تجسيم الحشوية ، فانهما وحّدا في ذاتهما تضاد المعرفة الحية . إذ لا يمكن للمعرفة الحية أن تنتزع لنفسها مقامها المناسب في الوجود والوعي الثقافيين ، دون أن تنحت في ذاتها حقائق كلها الروحي . وليست حقائق الكل الروحي سوى مجمع القناعات ومتضاداتها واليقينيات ومرادفاتها والشكوك وردودها والفضائل وتقريرها ، والرذائل ونفيها . وأسهمت قوى الخلافة في وحدة تياراتها وفرقها المتصارعة في صنع هذا المجمع المتضارب باعتباره محيط وجودها الفعلي . فقد حاول كل منهم حشر تصوراته وأحكامه في مرتبة الفرض الواجب ومعارفه على أنها علم الفريضة (فرض العين) ، مما ساهم في إبداع الروح الحضاري الإسلامي و تموجات ألوانه المختلفة . لكن إذا كان للبيان منطقه في اللغة والضمير ، فإن إشكاليته المعرفية تقوم في كيفية كشفه وتعبيره عن الحقائق وتعامله معها .

ومن الممكن القول بان ممارسة "تبديع الذات" ,والتي أدخلها الصوفية إلى عالم الثقافة الإسلامية هي من بين معالمهم المطلقة . إلا أن ذلك لا يفسر في الواقع سوى جزئيات سلوكهم العملي . فهم لم يدرجوا هذه الممارسة ضمن أهدافهم ، ولم يجعلوها وسيلة ، بل استمدوا مقوماتها من "جوهر وعوارض" الطريق الصوفي ، كملازمة الورع للورعين . فقد كان الورع الإسلامي في شخصياته المثالية الأسلوب الأول لنقد الذات الأخلاقي . بمعنى تجاوزه الطابع المباشر للإسلام العملي ,و من ثم إبداعه في نهاية المطاف القيمة المستقلة للورع . وحالما استند الإسلام العملي بذاته لذاته ، فانه أخذ يخضع المهمات العملية لفحص الضمير بحيث فرض على منطقه بيان الأخلاق اليقينية . وقد تمثل التصوف وعمق هذا الاتجاه الإسلامي الصارم في منظومته العملية – العلمية . وبهذا يكون قد أبدع آلية جديدة لوعي الذات شكلت في جوهرها الإنجاز الأكبر للإسلام الروحي .

فالنماذج النظرية المتنوعة للثقافة الإسلامية أدركت ذاتها خارج ذاتها بتمثيلها موضوعية وعي الذات ، أما المتصوفة فقد أدركوا ذاتهم بذاتهم . بهذا يكونوا قد تمثلوا ذاتية وعي الذات . فالنماذج النظرية المتنوعة للثقافة الإسلامية سارت حسب قوانين التاريخ والزمن ، بينما سار التصوف حسب قوانين الروح والحال . لهذا كان بإمكان النماذج الأولى أن تتشبث بكل قشة على أنها يقين ، بينما بحث الصوفية عن عين اليقين وحق اليقين . وفي الوقت الذي أقلقت ذهنية الأوائل شكوك العقل في المعرفة ، فان الصوفية نفوها بيقين الطريق . وإذا كانت الأولى عادة ما تعاني من ازدواجية الفضيلة والرذيلة في القول والفعل ، فان الصوفية لم يروا معيارا حقيقيا لهما خارج وحدة الفناء والبقاء . ولم يتجرأ امرؤ في تاريخ الثقافة الإسلامية أن يقول عن نفسه وأتباعه ما قاله الجنيد "لا يبلغ أحد درجة الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صدّيق بأنه زنديق"!

إن هذه المفارقة البيانية تعكس في أعماقها المتضاربة شهادة الذات المخلصة . فهي لا تسعى لتصليب عودها الأخلاقي في وهج الاتهام المذهبي والعقائدي ، بقدر ما تكشف في تقاليدها العملية عن المغزى العميق لرؤية حقيقة الذات في مستوى نحتها لكلها الروحي . أنها تضع أمام وعي الأنا الصوفية اضمحلالها الحقائقي في معارج الطرق (المستويات) . إذ لم يسع الجنيد إلى جمع ما يمكن جمعه من"اتهامات" الصديقين على انه معيار واجب . لقد أراد القول باستحالة المسار الفعلي لبلوغ درجة الحقيقة (الصوفية) دون تذليل درجاتها بما في ذلك ما يتخذ هيئة "الزندقة" في نظر البعض ,مع الاحتفاظ باستقلالية الأنا وتأديبها الدائم . إذ لم يبحث الصوفية هنا عن شهادة لذاتهم . انهم بحثوا عن شهادة ذاتهم في مشاهداتهم . ولم يروا في تقييم الآخرين لهم فضيلة ولا في اتهامهم لهم رذيلة . فهم لم يجدوا في الآخرين مرآة وجودهم الحق ، لأن أسلوب بلوغهم درجة الحقيقة يمر من خلال جلاء قلبهم الأخلاقي (معرفة النفس وتذليل آفاتها) . إلا أن معرفة النفس بالنسبة لهم ليست جزء من منظومات الفكر المجرد أو من تأملات العقل النظري في تصنيفاته العديدة عن قواها وفضائلها ورذائلها ، بل معرفتها العملية من خلال ربط إدراكهم إياها بعملهم . وقد كمن في هذا التوجه القيمة الكبرى للتصوف بفعل ادراجه نوعية المعرفة الجديدة في صلب بناء الكينونة الإنسانية للحق . بهذا يكون الصوفية قد وضعوا مبادئ النحت الروحي للكل الأخلاقي ، باعتباره أسلوب ادراكهم العملي لحقائق الأشياء ، مما أعطى لتفاعلهم مع الحقائق نكهة خاصة في حقيقة المعرفة والعارف .

فالتصوف لا يضع "الحقائق" أمام مريديه وشيوخه وعارفيه على أنها كيانات مستقلة . وعندما صاغ التصوف مبدأ "التعلم من الحي الذي لا يموت" و"محاربة الكتب" والنقل ، فانه لم يقصد بذلك إسقاط الكلمة وقيمتها أو امتهان الحقائق المكتوبة . فهو أمر لا يتعارض مع لغة الصوفية الرفيعة وإبداعهم الكتابي في الثقافة الإسلامية فحسب ، بل ومع أسلوب

إتقانهم "تكنيك" الذكر بحد ذاته . فالصوفية لم يدعوا إلى بناء علاقة جديدة بالحقائق غير علاقة "إحياؤهم الذاتي" . ولم يجادلوا حول موضوعية أو عندية الأحكام لأنهم وجدوا في هذه الأحكام اجتزاءات لا معنى لها . فالحقائق بالنسبة للتصوف ليست كيانات مستقلة يمكن تلقينها وإعادة إنتاجها . إن حقائق التصوف هو التصوف ذاته ، كما أن حقائق (التصوف) هي معرفة عارفيه . من هنا قول الشبلي "من علامة المعرفة أن يرى نفسه في قبضة العزة وتجرى عليه تصاريف القدرة"، وجعل "من علامة المعرفة المحبة ، لأن من عرفه أحبه" . لان المحبة تتخلل الروح الأخلاقي والمعرفي و تبدعه على مثالها . أو بصورة أدق ، إنها تنحت في ثناياه هيكل وجودها المتغير بالصيغة التي تعبر في كل فعل عن صلة جديدة بالوحدة والكل . لهذا كان بإمكان أبو سعيد الخراز ، على سبيل المثال ، أن يقول بأنه عرف الله بجمعه بين الضدين! أي رؤية الضد في عين ضده ، أو التقييد في الإطلاق والإطلاق في التقييد ، والمجرد في الملموس والملموس في المجرد ،والكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة . . . إن هذا العمق المعرفي - النفسي والأخلاقي - الميتافيزيقي يعبّر عن "نمطية" متسامية في المعرفة من حيث إظهارها طبيعة التعامل الصوفي مع الحقائق . فالجدلية العميقة في كلمات الخراز الآنفة الذكر هي التعبير المكثف عن المتابعة الخفية والمتفاعلة للوحدة في حركتها الدائمة . فالمتصوفة لا يسرّبون الفوضى والعبث ،بل يرهنون حركتهم بأنغام المطلق في أصدائه الروحية . لأنهم لا يربطون وجودهم ووجدهم بشيء غير المطلق . ولا يعطون لأقوالهم و أفعالهم صفة الاحتراف الاجتماعي والسياسي والعقلي(الأيديولوجي) . مما افرغ مساعيهم من حوافز الأنانية الطبيعية والاجتماعية . وحولهم إلى التيار الذي لا يكتسح في مساره إلا وجوده .لأنه لا يسترق السمع في حركته إلا إلى أنغام المطلق . فإذا كانت القوى الاجتماعية والفكرية عادة ما تنظر وتعمل لكل ما تريده ، فان الصوفية يعملون ويّنظرون لنزع أرادتهم . وإذا كانت هذه القوى تعمل وتنظر لذاتها من خلال ترتيب عبث الأفعال والغايات على

إنها"نظام للكون" ، فان الصوفية ينظرون إلى هذا النظام من خلال قطع مكوناته الواقعية ما بين الأزل والأبد باعتباره معنى الوجود والكون . إذ لا يسرّب المتصوفة سوى ذواتهم . وقد حدد ذلك تذليل سلفية السلف وعقائدية العقائد ومذهبية المذاهب في عالمهم المعرفي لأنهم يسعون إلى ما هو أبعد وأعمق وأوسع وأبسط مما تحتويه أو توحي به "أعلام الظاهر" . ومن هنا مبدئيتهم عن "باطنية الحق" في الظاهر والمظاهر, والتي نعثر عليها في فكرتهم عن ثبات العارف وعدم تغييره . بمعنى اكتشاف النسبة الدائمة والحية بين المطلق والعابر في الفعل والغاية وفي كل ما يمكنه أن يتمظهر كأصداء لفردية الصوفي في قواعد الطريق .

إن لهذه الفردية معناها في الطريق باعتبارها أسلوب رجع الصدى المستقل لأوتار القواعد الصارمة . فإذا كانت هذه القواعد تتحدد عادة بمعايير المطلق وموازينه ، فان صرامتها في تتحدد بإلزاميتها الذاتية كما تشع حرارة النار وهجها ودفئها . فهي قواعد تتجلى من خلال تجسيدها الإنساني للمطلق . غير أن هذا التجلي لا يتشيئ في القول والفعل ، بل يتمظهر كوجود في موجود ,وشعاع في نور ، وقيمة في فعل ,ومعنى في قول . إذ لا يحده شئ غير إمكانيات تجليه الفردي . ولا يحد هذه الإمكانات سوى دورانها الدائم في فلك الأخلاقية - الحقائقية (فلك العلم والعمل الصوفي) ,إذ ليست هذه الإمكانات سوى عناصر وعي الذات الفردي . غير أن الصوفية لم ينهمكوا في إظهار أولوية التباين والتكافؤ في عناصر هذه الفردية – الأخلاقية – الحقائقية ، بقدر ما انهمكوا في بناء وحدتها . فهي الثلاثية المرنة التي شكلت من حيث قيمتها وفاعليتها التعبير الصوفي عن الوجود الاجتماعي -التاريخي ونفيه الأخلاقي – العملي ,والسعي لاكتشافها من جديد في المعرفة . من هنا إجابة بعضهم عن ماهية المعرفة قائلا ,بأنها "تحقق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه" .

فالمعرفة الصوفية هي ليست مجرد ما يعرفه المرء أو يعلمه في هذا الميدان أو ذاك من ميادين المعرفة . فالعلم بنظر "أرباب الفكر والنظر" كما يقول المتصوفة هو ما بعلمهم عن الأشياء والظواهر . بينما الفكرة التي تنظر إلى كل علم على انه معرفة والى كل معرفة على أنها علم ، لا يمكنها بنظرهم أن تسد ثغرات الجهل المعرفي ومعرفة الحقيقة . وبغض النظر عن التباين في مواقفهم من العلم والعلماء إلا انهم اشتركوا في قصدهم بالعلم هنا العلم الرسمي أو العلم الظاهري العقلي – النظري الذي يتطابق في تصوراتهم وأحكامهم مع الكلام والفلسفة والفقه وأمثالها من العلوم . ومن ثم فالعلماء هم أولئك الذين يزاولون هذا النمط العلمي . وبغض النظر عن تباين آراء المتصوفة ظاهريا ، فانهم يشتركون بإقرارهم استحالة بلوغ المعرفة الحقيقية بمعزل عن معاناتها الفردية الأخلاقية . فقد اعتبر ابن عربي المعرفة (الصوفية) "نعتا إلهيا" ، تعني "عند القوم المحجة . فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنه عن كشف محقق" ولأنها المعرفة الوحيدة التي لا تعرف بالتقليد وبل تعرف بذاتها .

نبع تعارض العلم والمعرفة عند الصوفية من خصوصية معرفتهم . فقد ارتقت آراء المتصوفة بهذا الصدد بالارتباط مع تعمق عالمهم الروحي والفكري . وتعرض المتصوفة أيضا إلى اتهامهم "بالترهات" و"الخروج" عن حوض السّنة . وهو تعارض يعكس في بعض ملامحه خصوصية الثقافة آنذاك في تذوقها المرهف لإفرازات الائتلاف والتنافر ، ويعبر في نفس الوقت عن تعارض وتباين أساليب إدراك الحقائق ونوعيتها وغاياتها . وهو امر يفسر اكتفاء الصوفية بعالمهم دون الانهماك في حذلقة المبارزة الفكرية مع من ينتقدهم ويتحداهم . لقد أدركوا أسلوبهم الخاص وحقائقهم الخاصة وغاياتهم الخاصة . وبما أن هذه الأساليب والحقائق والغايات في جوهرها إنسانية المنزع ، لهذا كان لابد لها من أن تترك صداها في المقارنات الحاذقة للفكر الصوفي عن علوّه في تواضعه .

ولم يفتعل الصوفية هذه المعادلة ,بقدر ما أنها تصّيرت في وحدة طريقهم العلمي – العملي (الطريقة والحقيقية) . واغترفوا من هذه الوحدة كمية المياه المعرفية الضرورية لسقي مزارعهم الروحية . وصوّروا هذه المقارنة في عبارتهم الجذابة عن عطشهم في صحارى الوجود ، وغرقهم في بحار المعرفة ، باعتباره الأسلوب المناسب لوجودهم المعرفي والثقافي . ولم يحل اكتفائهم الذاتي في التوبة والزهد ، والخوف والرجاء ، والصبر والشكر ، والرضا والتوكل والمحبة ، و القبض والبسط ، والهيبة والأنس ، والجمع والتفرقة ، والمحو والإثبات ، والسكر والصحو ، والستر والتجلي ، والتلوين والتمكين ، والمحاضرة المكاشفة ، والفناء والبقاء ، أي في كل مقاماتهم وأحواله وآدابهم وسلوكهم ومعرفتهم ، دون استمدادهم واعتدادهم ، وتمثلهم واستمثالهم من"شريعة" المسلمين باعتبارها النموذج المثالي لخيالهم المبدع . فهو النموذج الذي كان يحوي في كلّه خيال الجميع .

وقد شاطر الصوفية إبداع الشريعة ووجدوا فيها المصدر الواقعي والرمزي للطريقة والحقيقة . وأدى ذلك في ميدان المعرفة إلى اغتناء مقارناتهم مع مجرى تطورهم العلمي – العملي . فعندما يقارن الطوسي على سبيل المثال الإيمان بالمعرفة (الصوفية) فانه يعتبر الإيمان نورا والمعرفة نارا ، والإيمان عطاء والمعرفة وجدا . وعلى هذا الأساس أيضا أعتبر المؤمن هو الناظر بنور الله بينما العارف هو الذي ينظر بالله . وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب . فالمعرفة الصوفية تبتلع الإيمان كدرجة منفية في توجهها نحو الحق . إنها تلتهم في نارها ووجدها نور الإيمان وعطاءه ، و تخلق في حرارتها كيان العارف المنمحق في حقائق المعرفة الصوفية . ويجد كل هذا انعكاسه أيضا في مواقف الصوفية من تباين كلا مهم في علومهم وأحوالهم . وهو تباين ينبع من اختلاف المصادر الظاهرية للعلم و الحال وحدتهما الداخلية . فعندما يتكلم العارف من حيث العلم ، كما يقول البرنسي ، فانه ينظر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السلف لان العلم معني بأصله ، وإذا تكلم من حيث الحال

سلم له ذوقه ، إذ لا يوصل إليه إلا بمثله . فهو معتبر بوجدانه . والاختلاف الذي يفرضه منطق العلم والمعرفة (الحال) له أسسه في مصادرهم وصيرورتهم . فنهما يعكسان الحالة الواقعية لتأثير واستمرارية الوجود الثقافي التاريخي وإبداع المعرفة الحية . ذلك يعني أن اختلافهم يتكون في تاريخ الوجود الثقافي وتباين مكوناته المعرفية . وإذ تّمثل الصوفية ثقافة الشريعة في علمهم ، فان تذوقهم للحقائق يجري بوجدانهم إياها .

فالصوفية أنفسهم تكونوا في مجرى جدلية الوجود (التاريخي – الثقافي) والمعرفي من خلال صهر أرادتهم في الأدب ,والتي أدت إلى تذليل إيمان العوام بإيمان الخواص . وبهذا المعنى تكلم الطوسي عن أن العارف لا ينظر بنور الله بل به ، والعارف هو الذي لا قلب له ,ولا تجَزئه الجزئيات ولا تعرضه عوارض العالم عن الخضوع الكامل للمطلق . وهي نتيجة تستمد آليتها من التطور الذاتي للعارف في الطريق ، أما في بادئ الأمر فأنها كانت تعكس آلية التجزئة الاجتماعية والروحية الملازمة لتكوين الثقافة الواحدية .

لم يكن هذا التعارض معزولا عن صراع الأقطاب المتناقضة للمدارس والاتجاهات الفكرية . فقد استند الصوفية في أحكامهم عن العلم والعلماء على تقاليد الأخلاق الإسلامية في أحكامها وتصوراتها وقيمها . من هنا يمكن فهم سر استنادهم إلى الشخصيات التي جسدت في ممارستها الإخلاص للفكرة ، ولماذا وجدوا في وحدة العلم العمل النموذج الضروري الأعلى . ومن الممكن هنا الاستشهاد بالمقارنة التي بلورها أبو طالب المكي عن "إن علماء الظاهر هم زينة الأرض والملك ,وعلماء الباطن هم زينة السماء والملكوت . وعلماء الظاهر أهل الخبر واللسان وعلماء الباطن أرباب القلوب والعيان" . فهي مقارنة تعكس وعي الذات المقارن وخصوصية موقع العلماء من العارفين . إذ للمتصوفة أنماطا عديدة في كشف تباين العالم والعارف واختلافهما . ولعل عبارة المكي الآنفة

الذكر هي الصيغة النموذجية له ،وحيث تصل به إلى مصاف التباين الوَجودي – الميتافيزيقي ، والظاهري – الباطني ، والعابر– المتسامي . ولا يمكن إغفال ما في هذه الصيغة من مضمون اجتماعي أخلاقي يوحي في هاجس الصوفية بشعور المناهضة لخدمة السلطان والسلطة . فالحقيقة أولى من أن تخضع لسلطة غير سلطة الحقيقة . إذ ليس حق المتصوفة سوى الله (المطلق) . من هنا تسمية أنفسهم أهل الحق وأهل الله[2] .

فالعارف الصوفي لا يلزم نفسه بتحديد مازال الأخير هو أسلوب التقييد ، بينما أسلوب وجوده الحق هو التشبه بالحق . وقد أجاب الشبلي مرة عن سؤال :

– متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

– إذا بدا الشاهد وفنى المشاهد!

بينما رد في موضع آخر على سؤال :

– ما بدء هذا الشأن وما انتهاؤه ؟

– بدؤه معرفته وانتهاؤه توحيده .

لقد تباينت الأسئلة والتقت الأجوبة . إذ ليس فناء الشواهد ببقاء الشاهد سوى التوحيد . والتوحيد هو الحق أيضا والكيان الذي يصعب تحديده لأنه اللانهاية والكمال المطلق . والكمال المطلق يرتدي ملامح الثقافة ويستمد عناصره الجوهرية من عمق التجربة وانعكاسها في الصور الملموسة للغة . وأفلح الصوفية في تقديم صور هائلة التنوع والعمق من حيث مضامينها وأشكالها وأنغامها . وفي حالة تطبيق ذلك على تسمية أهل الحق ، فان الحق هو الله والحقيقة والمطلق والوسط المجرد والسرّ الكامن في الكلمة . أي أن مفهوم وتسمية الحق يبدعان بدورهما مضامين جديدة ليس في لغة الكلام والفلسفة فحسب ،بل وفي تعامل المرء مع الكلمة . فقد طوع الغزالي على سبيل المثال مفهوم الحق الصوفي

بالصيغة التي استطاع أن يهاجم بها علم الكلام ويفسح المجال أمام تقبل الفكرة الحلاجية بحيث جعلها جزءا من منظومته الفكرية . فقد نظر إلى فكرة الحلاج في قوله الشهير "أنا الحق" كرديف لشعر :

أنا من أهوى من أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

وفسّر "أنا الحق" بمعنى الاستغراق به . وشكلت هذه الفكرة مقدمة أولية للدفاع عن الحلاج ومهاجمة المتكلمين والفقهاء . فغلبة الحق (بوصفه اسما إلهيا) على الصوفي تجعله مستغرقا استغراقا كليا في حقيقة التوحيد ,كما يقول الغزالي . وهو أمر يميزه عن المتكلمين الذين هم أكثر إيغالا بالاستدلال بالأفعال الإلهية . وذلك بالبرهنة عليه بما هو موجود من الأشياء والأفعال . لهذا تغلب على أل سنتهم كلمة الباري والخالق . وينطبق هذا أيضا على كافة الصوفية الكبار . من هنا صعوبة حدّ مفهوم الحق الصوفي بسبب احتوائه على تنوع المعاني ولارتباطه بالتجربة الفردية للصوفي . وإذا كان "الحق" اكثر المفاهيم ترددا على ألسنة المتصوفة فلأنه من صميم توجههم . وفي هذا تكمن أحد الإنجازات الكبرى للصوفية عن المعرفة ,لأنها عندهم هي صفة من عرف الحق .

فإذا كانت تقاليد الكلام اللاهوتية - الفلسفية النظرية قد أفرزت قضايا الذات والصفات والأفعال باعتبارها معضلات فكرية وميتافيزيقية كبرى ، فان المتصوفة نظروا إلى هذه القضايا من منطلق أخلاقهم المطلقة وعملهم المعرفي . ووجدوا في المعرفة "اعتكافا كليا للقلب تجاه الحق في الأحوال والهواجس والخواطر" ,بحيث يؤدي بالمرء إلى أن يكون من الخلق أجنبيا ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيا ، ويداوم في السر مع الله مناجاته ,وحق في كل لحظة إليه رجوعه . ويصير محدثا من قبل الحق بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره" ,كما يقول القشيري .

إن التعميم الصوفي للمعرفة هو الخلاصة العميقة لثلاثية الفردية - الأخلاقية - الحقائقية (الحقيقة والشريعة والطريقة) في تجلياتها ومستوياتها العديدة . وقد أعطى المتصوفة لها صيغة العلم والحال والعمل وباعتبارها الوحدة المنفية عن الخلق (العالم الخارجي) والنفس (الذات) والعالم الداخلي (المساكنات والملاحظات) . وهو نفي يستلزم وجود فعالية إيجابية تؤدي بالمرء إلى أن يكون "أجنبيا وبريا ونقيا" .والمقصود بذلك في التصوف هو طريق المعرفة العملية ، الذي يختزل تناقضات العالم وينقلها إلى الذات لرؤية حقيقتها (سرها) ،كما في قول أبي سعيد الخراز بأنه عرف الله بجمعه بين الضدين! آنذاك تكف العلاقة عن أن تكون علاقة مصلحية ومباشرة وعابرة ، كما في قول الشبلي"ليس لعارف علاقة ، ولا لمحب شكوى ، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ، ولا لأحد من الله فرار" . ومقارنة الشبلي ليست مقارنة شكلية وظاهرية ،لأن المتصوفة لا ينظرون إلى الأمور عبر صلاتها الخارجية . انهم لا يعيروا من حيث الجوهر قيمة لعلاقات الأشياء في ما بينها ، أو علاقاتها في الوعي المقارن ،بل يدركون ويعرفون هذه الصلة في ذاتها كمستودع لأسرار الوجود . لقد عبر الشبلي في كلماته عن الوحدة القائمة في اشتراكها بالنفي الدائم : ليس لعارف علاقة وليس لمحب شكوى وليس لخائف قرار . ولم يسع من وراء ذلك إلى تأسيس عدمية الموقف والعلاقة ، بل سعى لاظهار القيمة المطلقة في تجليها الأخلاقي المعرفي ،والتي لا يمكن تجاوزها في حال النظر إلى الأمور من منطلق وفي مجرى التفاعل الحقيقي مع الوجود . والمسألة ليست فقط في انه لا قرار لخائف ولا لمحب شكوى ولا حتى في ليس لعارف علاقة ، بل في لا نهائية النفي المعرفي . وقد صوّر المتصوفة هذا الجانب بصيغ عميقة ومتنوعة . فالشبلي يجيب على سؤال وجه إليه عن المعرفة وماهيتها بكلمات :

- أولها الله وآخرها ما لا نهاية له!

فهو شأن كبار المتصوفة لم يبحث في جدل الذات والصفات والأفعال (الإلهية) ، ولم يخطر بذهنه كمعضلة جوهرية أولوية الوجود أو العدم . لهذا وضع "الوجود الحق" في بداية المعرفة ,أو جعل منه أول (الله) المعرفة وعتبة الطريق ,في حين حّول المطلق إلى واجب ,واللانهاية إلى ممكن . آنذاك يظهر اللانهائي في التلاشي والحيرة . ولا يقصد المتصوفة بالتلاشي سوى اضمحلال الأنا الاجتماعية – التاريخية ، مازالت الحقيقة هي البنية المجردة والمتجانسة للمطلق والعلاقة الداخلية الممكنة "لسنة الله في الوجود" . انه التلاشي الكلي للعارض في علاقة الفكرة والمفكر ، المتأمل والمتأمل فيه ,الذي يبلغ ذروته في حال الفناء الصوفي . والفناء هو مكتسب الوعي والمعرفة الأخلاقية في تذليل مقامات الطريق . والطريق هو سبيل معرفة المطلق الحالي . وما عدا ذلك فلا مطمع في اللانهاية .

فالعارف لا ينظر إلى علاقته بالأشياء على أنها علاقة . انه يسعى إلى تذليل الوساطة . ولكن بأي معنى يمكن تذليل الوسائط ، مازالت هي أسلوب المعرفة ؟ ومن الصعب توقع إجابة نهائية هنا مازال العارف يتعامل مع من "لا تحده الأبصار" . وهو تعامل ينفي الوساطة من خلال إدخالها في الأعماق بوصفها وسيلة وجوده الذاتي . آنذاك تكف العلاقة والوساطة عن أن تكون علاقة خارجية عرضية . وتأخذ بالذوبان في التفاعل ويصبح المطلق وسيلة وجوده الدائم وغايته . لهذا أجاب ذو النون المصري على سؤال :

– بم عرفت ربك ؟

– عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي .

بينما وجد البسطامي معرفته "ببطن جائع وبدن عار" . في حين تأتي المعرفة حسبما يقول أبي سعيد الخراز "من عين الجود وبذل المجهود" . ونالها آخر "بلمعة لمعت بلسان مأخوذ عن التمييز المعهود ولفظة جرت

على هالك مفقود" . ولم يجد المتصوفة حرجا في هذا التنوع الهائل مازال الله واحدا . من هنا استحالة معرفته بصورة واحدة وبطريق واحد .

وعندما يتكلم المتصوفة عن طريقهم الواحد ،فإنهم يقصدون بذلك طريق التصوف اللامتناهي في تجلياته وممكناته . وهو أمر يفسر امتعاضهم من عقلية المتكلمين وقناعة الفلاسفة وتحجر الفقهاء . أي كل أولئك الذين حكموا على الموجود واللاموجود ، المشخّص واللامشخّص ، المحدود واللامحدود في إطار تجاربهم ، بينما ليست تجاربهم إلا المعيار العابر للأحكام المتغيرة .

لم يتجرأ المتصوفة على وصف أنفسهم إلا بعبارات "سالكي الطريق" و"الباحثين عن الحق" و"الغرقى في بحار المعرفة والتوحيد" . وتضمنت هذه العبارات على موقفهم العملي من المعرفة . فهم يشبهون بهذا المعنى صحابة المسلمين وقديسي النصارى ومحترفي الثورية الرومانسية ،وكل أولئك الذين لا يستطيعون تذوق معنى ما هو حولهم دون مثال وعاطفة التضحية الدائمة . وهي مقارنة لها مقوماتها في مساعي اقتران الخيال بالواقع ،بينما الصوفي العارف هو المثال الذي لا يقر بالتضحية لأنه لا معنى لها بالنسبة له . إن موقفه من الكون والحياة والآخرين ونفسه ليس إلا بحر لا يمكن عبوره بصورة تامة . وما وراء ذلك وحدانية المطلق . فهم الغرقى على الدوام . أو انهم أحياء الموتى وموتى الأحياء .

لم يسع المتصوفة من وراء ذلك صياغة نظرية نخبوية بالمعنى الاجتماعي والسياسي أو الحقوقي . إن خصوصيتهم هي خصوصية المعرفة . وبهذا المعنى لم يفسح الفكر الصوفي ، في سعيه إدراك الحقائق ، ثغرة احتكاره السياسي أو تسييسه الدعائي . فالتصوف هو الميدان الوحيد الذي جسد إمكانية المناهضة الجوهرية للاحتراف الأيديولوجي والأيديولوجية المحترفة . فقد ردد أبو حفص عمر بن مسلمة الحداد قائلا "منذ عرفت الله ما دخل قلبي حق ولا باطل" . أي

بلوغ درجة التجريد الحقائقي ، الذي يفقد المرء عقله وقلبه . وهو أعلى درجات غياب التحزب والمصلحة الضيقة . انه بلوغ الأخلاقية المطلقة والتوحيد الذاتي الصارم في العلم والعمل ، الذي يمكن أن يحوله إلى "حجر سحري" . فعندما قيل لأبي مدين في تمسح الناس به بنَيّة البركة وتركهم يفعلون ذلك :

- أما تجد في نفسك من ذلك أثرا ؟ فأجاب :

- هل يجد الحجر الأسود في نفسه أثرا يخرجه عن حجريته إذا قبلته الرسل والأنبياء والأولياء ؟

- لا !!

- أنا ذلك الحجر!!

ذلك يعني أن بلوغه درجة التوحيد الذاتيّ ,والذي تكف فيه متغيرات العالم الخارجي عن أن تفعل فعلها في حقيقته وتماسكه الداخلي . فبالقدر الذي يحدد ذلك إمكانية الوحدة المؤتلفة حول الحق في المواقف من الموجود ، فإنه يخلق أيضا إمكانية الإقرار الدائم بوحدة الحق في أساليب المعرفة المتباينة ,ومن خلال بلوغ المعرفة ببطن جائع وبدن عار ، أو بعين الجود وبذل المجهود أو بلمعة لمعت بلسان مأخوذ . عندئذ يكف ادعاء المعرفة عن أن يكون مصدرا للمعرفة ,لأنها ليست معرفة الظواهر وتفسيرها ، بل اتصاف الأنا الإنسانية بصفات الحق ، أي نحتها الروحي للكل الأخلاقي .

* * *

الفصل الثاني:
فردانية المعرفة ووحدانية العارف

"أوفى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق"

(البسطامي)

إن كون المعرفة هي اتصاف العارف بصفات الحق ، يعطي لفردانيتها مضمونا وحدانيا . لان الاتصاف يستلزم المساهمة الفردية بخوض غمار الطريق ابتداء من التوبة وانتهاء بالفناء . أما برهانها الواقعي فيقوم في السعي الدائم لاكتشاف النسبة الفعلية بين الأنا (العادية) وبين الحق . وليست هذه النسبة سوى الحلقة التي تربط الفردانية والوحدانية في كل واحد من خلال تنوع المقامات في الطريق وتباين الاختيارات ووحدة الغايات والتي تؤدي إلى صنع المعرفة الصوفية . فقد أجاب محمد بن الفضل على سبيل المثال على سؤال وجه إليه عن حاجة العارفين إلى الله بعبارة "لا حاجة لهم ولا اختيار . إذ بغير الحاجة والاختيار نالوا ما نالوا . لان قيام العارفين بواجدهم ، وبقاؤهم بواجدهم ،وفناؤهم بواجدهم" . ذلك يعني أن علاقة الصوفي بالله في ميدان المعرفة تقوم في قيامه وفنائه بالله . ومن ثم فإن ارتقاء فردانية العارف إلى مصاف الأنا الحقة يعني ذوبانها في الحق . من هنا قول يحيي بن معاذ ، "مادام الصوفي يتعرف فانه يواجه بقول : لا تختر شيئا ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف! فإذا عرف وصار عارفا فيقال له آنذاك : إن شئت اختر وان

شئت لا تختر . لانك أن اخترت فباختيارنا اخترت وان تركت فباختيارنا تركت الاختيار .فانك بنا في الاختيار وفي ترك الاختيار" . ولا يعني ربط الاختيار ببلوغ المعرفة في الطريقة والحقيقة سوى تهذيب الإرادة ، لان المعرفة هي الاتصاف بصفات الحق ,وحقيقة الإرادة في تسويتها .

تعطي هذه الدورة للمعرفة كيانها الجديد . إذ ليس فعل الأخذ والترك سوى الاختيار الساري للوحدة المطلقة . وقد أبدع الفكر الصوفي صيغا علمية وعملية (طرائقية وفردية) عديدة للكشف عن هذه الوحدة وإعادة تجسيدها . وفي الإطار العام يمكن الحديث بهذا الصدد عن اتجاهين للتصوف ,هما اتجاه المعرفة العملية والمعرفة النظرية . وبهذا تكون معرفتهم قد تضمنت في ذاتها النفي الصوفي لتاريخية الثقافة الإسلامية . فقد احتوت المعرفة الصوفية في مقدماتها واقعية الثقافة وأوهامها ، ومنطقية العقل وبنيته التاريخية ,وعالم الروح ومساعيه الأخلاقية والميتافيزيقية . وجرى صهر هذه المقدمات – المكونات في وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة ,باعتبارها مترادفات متعالية لواقعية الثقافة وعملية العقل وأخلاقية الروح .

وإذا كانت هذه المعرفة النظرية قد جرت و تعمقت ضمن وحدة الحقيقة والشريعة ، ففي عمليتها اتخذت صيغة ووحدة العلم والعمل . وفي وحدة العلم والعمل تظهر جوهرية الطريقة والحال . إلا أن هذه الثنائية الصوفية ليست أقانيما للوجود والمعرفة ,بل تمظهرا في رسوم الخيال المبدع بوصفها هيكلية الوحدة التراتبية لما دعته تقاليد المعرفة الصوفية بعوالم الملك والملكوت والجبروت . وإذا كان لهذه المقارنة أصولها في لغة الثقافة ، وعمليتها في تصنيفات العقل النظري ، ومعناها في عوالم الروح الأخلاقي ، فإن حقيقتها تقوم في تعبيرها عن أطر الرؤية الصوفية العامة وهيكليتها المجردة لا حيثياتها الواقعية . ففي عالم الملك الصوفي نعثر على عناصر عالمي الشهادة والغيب ، وفيهما على

ثلاثية الملك والملكوت والجبروت . وهكذا دواليك . لان العارف لا يبحث عن هيكلية صارمة أو غاية محدودة المعالم . فالمعرفة والحق أوسع من أن يجري حصرهما ضمن إطار نهائي وغاية مستنفدة . إن ميدانها هو الوجود في تجلياته اللامتناهية . وحالما تسري هذه المقدمة في وهم وظن وقناعة ويقين الصوفي ، آنذاك تصبح المعرفة محركا خفيا للممارسة كالشعاع من الشمس .

غير أن ما يحدد هذه الحالة ليس معرفة الصوفي فقط ، بل ومستوى المقام وثبوت الحال . من هنا قول البسطامي : "أوفى صفة للعارف أن تجري فيه صفات الحق وجنس الربوبية" . وعندما قارن العابد بالعارف قال : "العابد يعبده بالحال والعارف يعبده في الحال" وعندما صنّف أهل المعرفة في علاقتهم بالله ، أشار إلى أن هناك قوم طلبوا الله من حيث الغفلة عنه ، وقوم هربوا من الله من حيث العجز عنه ، وقوم قفوا فيما لا طلب لهم معه ولا هرب لهم عنه" . بمعنى عبادته في الحال ,وفيه تتجلى تلقائية اليقين المعرفي .

فالعارف لا يعترف بقدسية لغير المعرفة اليقينية . إذ يجد في حيرته أيضا حق اليقين . فقد اضطر ذو النون المصري ، على سبيل المثال ، أن يقول ، بان "أعرف الناس بالله أشدهم تحيرا فيه" . بينما حصر سهل التستري غاية المعرفة في الدهشة والحيرة . ولم يعن ذلك تشابه آراؤهما , بقدر ما يعني اشتراكهما في تذليل هذا التباين على أساس وعي تجربة المقابل بمقدار ما يتحمل استعداد المجرب . ومن الممكن هنا الاستشهاد بتلك النادرة التي يوردها الصوفية عن أحد الشيوخ وإلحاحه على أحد مريديه بزيارة البسطامي ورؤيته ، بينما كان المريد يرد على ذلك :

- رأيت الله فأغناني عن أبي يزيد!!

- لو رأيت أبا يزيد مرة كان خيرا لك من أن ترى الله ألف مرة!!

مما أثار استياء المريد . ولكنه حالما رأى أبا يزيد يوما ماشيا في

طريقه وفروته على كتفه ، صعق ومات من ساعته . وعندما أخبر الشيخ أبا يزيد بشأن المريد وموته ، لم يرد عليه البسطامي إلا بعبارة :"كان يرى الله على قدره ، فلما أبصرنا تجلى له الحق على قدرنا فلم يطق فمات"! لان حجم الله وحقيقته على قدر معرفته ،وكما أن المطلق هو الملموس الدائم . وعلى قدر العلم تتجلى جوانب الحقيقة ، وعلى قدر العمل تظهر حقيقة الحقيقة .

لم يبحث الصوفية عما يمكنه أن يكون أساسا للنسبية المعرفية . لقد طوعوا نسبية المعرفة والممارسة كتجل ممكن ووحيد للمطلق في الوعي والأخلاق وربطوا ذلك بعملية السمو الروحي . مما أعطى لمفاهيمهم حركة شديدة السيولة وأبقوا في نفس الوقت على صلابتها اللامرئية . وكمنت في هذه الممارسة قيمة إنسانية رفيعة جعلت منهم كيانات تقف حتى خارج انتمائها "للتصوف" . بمعنى تجاوزوهم حدود المذهبية الفرقية والعقائدية والسياسية والاجتماعية . ولم يكن ذلك معزولا عن تطويعهم العملي لحقائق المعرفة النسبية بالمعالم المغتنية للمطلق وباعتبارها حقائق الطرق الفردية اللامتناهية عن التوحيد . لهذا دعوا أنفسهم بأهل الحق والحقيقة وأهل الله (مطلق) ، لأنهم وجدوا في كل ما هو موجود معلما لهم في إدراك حقائقهم وأسرارهم ومعانيهم .

وقد رافق هذه الجهود الفردية للمعرفة الصوفية تجليها المتناقض في وحدة الحركية السائلة والصلابة اللامرئية ، مما أدى إلى كسر أشكال التقليدية الظاهرية ونفيها العملي ، بما في ذلك في تقاليدها "المقننة" . لهذا واجه البسطامي معارضي المعرفة الصوفية بفكرة أخذ الصوفية معرفتهم من الحي الذي لا يموت ، على عكس أولئك الذين يأخذون معرفتهم من "الأموات" . ولم يعن البسطامي بذلك إخضاع المعرفة إلى كيان ما خارج الإنسان ولا رفض ما تكتشفه من حقائق ، وإلا لكان من الصعب فهم تطور الفكر الصوفي نفسه واستمراره . لقد ارتبطت فكرة أخذ المعرفة عن "الحي الذي لا يموت" باستقلالية التجربة الصوفية

وفرديتها . فقد رفع المتصوفة مصدر معرفتهم إلى مصاف "الحي الذي لا يموت" (والحقيقة حية لا تموت) . وأنزلوه في نفس الوقت إلى الأعماق (القلب) وبذلك يكونوا قد وضعوا أسس محاربة التقليد الفكري في صلب توجههم المعرفي . فالمعرفة بالنسبة لهم هي تذليل جهل الأنا بحقائق نفسها . حيث اشترطوا مهمة المعرفة الدائمة انطلاقا من أن الحقيقة واحدة ,والحقيقة هي المطلق . وقد كمنت في هذه الفكرة ووسيلتها في الإلهام الصوفي قوة هائلة لمعارضة التقليد ,احتكار الحقيقة, والمذهبية الضيقة . لقد أعطوا للرجال والمفكرين حرية الاجتهاد والموت, وأبقوا على الحقيقة باعتبارها الكيان الذي لا يموت . وبهذا يكونوا قد أخلوا عالم المعرفة من الهيبة الفردية أيا كان مثالها ونموذجها .

ولم يجر كسر التقليد عندهم ضمن تقاليد التعرية والتشنيع ، بل من خلال صهره في بوتقة الأنا العارفة . لقد أبدع الصوفية أسلوبهم الخاص في محاربة التقليد من خلال الطريق . ولم يضعوا أمام السالك مهمة غير المعرفة . والأخيرة هي بمعنى ما مصيره الخاص ، لان في قدرها قدره . بحيث جعل ذلك الجنيد يقول ,بان الصوفي لا يصل إلى "درجة الحقيقة" إلا بعد أن يكون قد "شهد فيه ألف صديق بأنه زنديق" . بينما لم يصل صوفيان اثنان إلى درجة الحقيقة بطريق واحد . ولم يبلغ اثنان منهم مستوى واحد فيها . لان "درجة الحقيقة" لا تنتهي . فهي كالجمال والخير مقيدة في العبارة مطلقة في المعنى دائمة في الإثارة . فقد وصل الغزالي ، على سبيل المثال إلى "درجة الحقيقة" بعد مروره بتجاربها العقلية والأخلاقية العميقة ، التي أدت في حصيلتها إلى انكسارها المبدع في تآلفه اللاهوتي الفلسفي الصوفي . ووضع في تقييمه الذاتي لمجرى تطوره الذهني – العقلي – الروحي محاربة التقليد باعتبارها المقدمة الأولية لكل معرفة حقيقية . وتتبع ابن عربي خطاه من خلال مقدمات التصوف وتقاليده . وانطلق من أن المعرفة احدية المكانة ولا تطلب إلا الواحد . وبما أنها في عرف التصوف محجة ، فإن كل علم لا يحصل عن

طريق العمل والتقوى والسلوك فلا يعد معرفة ، لان معرفة الأمور "بالزوائد" هو التقليد عينه . فالانسان لا يعلم شيئاإلا بقوة من قواه العقلية أو الحسية ,كما يقول ابن عربي . فهو أما مقلد بحسه أو عقله فيما يعطيان له . ويمكنهما أن يصيبا ويخطئا . بينما حقيقة المعرفة تقوم في معرفة ذات الأشياء أو الأشياء في ذاتها . وهذا مما لا يحصل بالتقليد . وإذا كان ولابد منه (التقليد) فليقلد الله . إلا أن تقليد الله لا يعني بنظر ابن عربي سوى معرفة حقائق الأشياء كلها لأنه لا قائم إلا بالله . وبالتالي فلا طريق إليها إلا بمعرفة الأمور كلها بالله . أي النظر إليها بعين المطلق .

إن النظر إلى الأشياء بعين المطلق هو العلاقة الجديدة للتصوف بالمعرفة ، اما تجسيدها العملي فيجري من خلال نفي العلائق وباعتباره أسلوب الكشف الدائم عن عرضية ما سوى المطلق . ونفي العلائق في العلم والعمل الصوفي هو علاقة خاصة . أما التناقض فيها فليس من مماحكات الوعي الجدلي ، بل من صميم الاحتكاك والصراع الفعلي لوحدة المجرد والملموس ، والمطلق والنسبي ,والدائم والعابر ، واللغة والشعور ، والمعرفة والجهل . فعندما وصف البسطامي ، على سبيل المثال ، العارف في الجهل والمعرفة ، قال "لا يزال العبد عارفا مادام جاهلا . فإذا زال عنه جهله زالت معرفته" . ومن هنا كانت بدائل التصوف في تذليل هذه التناقضات تجري من خلال إبداع وحدتها الجديدة ,والتي أطلق عليها الصوفية عبارة دوام السر والرجوع الدائم . آنذاك يندمج الأزل والأبد في التحديث الدائم من قبل الحق . غير انه لا أزل ولا أبد في حقيقة التصوف ، بل الآن الدائم . وفي كل وجود وجوده المناسب . ففي السماع نغم الحياة الساري ، لأنهم كما يقول الجنيد "يحيوا حياة الأبد بالحي الذي لم يزل ولا يزال" . ففي حال خطاب التوحيد (الست بربكم ؟) كما يقول السهروردي فان "وقته يصير سرمدا وشهوده مؤبدا وسماعه متواليا متجددا" . ذلك يعني بان الأبد

والأزل ليس مقولات الزمان . إذ لا زمان إلا في الوجود ولا جود إلا في الموجود ولا موجود إلا في المعرفة ولا معرفة إلا في علاقة ولا علاقة للعارف . إننا نقف أمام النفي الدائم باعتباره أسلوب وجود المعرفة .إذ لا علاقة في هذا النفي سوى استمرارية نفيها . وقد حدد ذلك وتحدد أيضا ، بقطع السالك للمسالك في الطريق .غير أن مضمون الطريق لا يتحدد بقواعد . فقواعد الطريق بصيغتها المباشرة هي عوائق عبور الجسد ، وفي صيغتها غير المباشرة هي "صواعق" تذليل النفس ، وفي كليتها هي معالم إبداع الوحدة . أي كل ما حصل في الفكر الصوفي على تعبيره في "التخلق بأخلاق الله" و"استظهار القرآن" الصوفي . وظلت هذه "التقنية" رغم قواسمها المشتركة ، تتمايز في ما بينها بفعل الثقافة الخاصة للصوفي والتوجه العام لطريقته . فالطريق الصوفي يستلزم المعرفة به . إلا أن هذه المعرفة لا تخلق ممارسة موحدة . وهو تباين يؤدي إلى استيعاب متنوع لحقائق الطريق . فقد ردد أبو السعود الشبلي البغدادي عن أستاذه الشيخ عبد القادر الجيلاني قائلا : طريق عبد القادر في طريق الأولياء غريب وطريقنا في طريق عبد القادر غريب!! أما في الواقع فلا غرابة في فردانية السلوك ,ومن وجهة نظر حقائق التوحيد . إذ ليس الطريق في غرابته سوى أسلوب تذليل مفارقات الوعي العقلي, الذي يطوي في ثناياه تجزئة الوجود والظواهر .

ويرتبط هذا الجانب بالنزعة العامة للتصوف في بحثه عن الوحدة باعتبارها نتاجا لتذليل تناقضات الوجود . فالبحث عن الوحدة هو الصفة المميزة لكل تفكير فلسفي ، أو على الأقل انه الحافز القائم في أعمق أعماق الذاكرة والوعي . لان البحث عن الوحدة يسعى للاستناد إلى عنصر جوهري وبؤرة مركزية يبحث فيها عن معنى كل ما هو موجود . وقد حدد ذلك ضرورة الوحدة ،التي تؤدي إليها رؤية التصوف للكون والوجود . وهي رؤية تفترض احتواء الكل والابتداء من النهاية على عكس العادة . لهذا بدا المتصوفة غرباء الأطوار . لان أطوارهم تتعارض في أساليبها مع نمط الحياة العادية . فالصوفي ينظر ، على سبيل المثال ،

إلى الجميل والأخلاقي بمعايير الوحدة . إذ لا جميل أو قبيح ، أخلاقي أو لا أخلاقي بحد ذاته . إن الجميل والأخلاقي هو الكل . ومن ثم لا يعني رفض الصراع والعذاب والمعاناة سوى النتيجة الملازمة لغلبة الحسية المبتذلة والبهيمية الانفعالية . من هنا قول المتصوفة "البلاء للولاء كاللهب للذهب"! مما حدد أسلوبهم في التعامل مع ظواهر الوجود .

أما التعقيدات والإشكاليات المترتبة على هذه الرؤية فانها تنحلّ وتتلاشى في الفكرة الصوفية عن الوحدة وباعتبارها حصيلة العلم والعمل في سعيهما لإدراك "سنة الوجود" بوصفها "السّنة الخاصة" للصوفي . وليست هذه السّنة سوى الامتلاء الصوفي والتطهير القلبي ، الذي تتوقف على نصاعته وصقله رؤية الوجود الحق . وقدم أبو طالب المكي صورة نموذجية في تعبيرها عن علاقة العارف بالتوحيد ،تكشف فرديته السلوكية وصفته التوحيدية ، انطلاقا من "أن طلب العارف لا يعرف ، ولا يكيف نصيبه ،ولا يوصف كنه قدر مطلوبه" . فهو يضع الحدود الممكنة للمعرفة في مساعيها عن العارف وراء الحيرة التي يفرضها منطق النفي المتسامي . بينما اعتبر "عطاؤهم غير مخلوق ومشاهدتهم وصف التحقيق بعين اليقين إلى حق اليقين . فأول نصيبهم من مطلوبهم علم اليقين" . ذلك يعني بان منطق النفي المتسامي هو منطق الحيرة المعرفية – الأخلاقية التائهة في وله التوحيد . لهذا تكلم المكي عن عدم المعرفة وعدم التكيف وعدم الوصف ونفيهم فيما أسماه بالعطاء والمكاشفة . فالعطاء ليس هبة الحصول على شيء ما ،بل هو وجد الوجود . أما مشاهدتهم فهي نفي الحيرة لأنها وصف التحقيق بعين اليقين . أما علم اليقين فهو "صفاء المعرفة بالله" . وهي لا تصفو في نظر الصوفية إلا للعارف الحق . أي لأولئك الذين يتحول عندهم آخر علم الإيمان إلى أول عين اليقين . بحيث تتحول المعرفة الظاهرية في أدق أنواعها و أعلى مستوياتها إلى مقدمة منفية في معرفة التوحيد . من هنا استنتاجه عن انه لا آخر لأول علم اليقين ، لأنها وجهة التوحيد . وهو علم لا انقطاع

فيه ولا آخر . ومن هنا فكرة المكي عن أن "ظاهر التوحيد يقوم في توحيد الله في كل شيء ، وتوحيده بكل شيء ،ومشاهدة إيجاده في كل شيء . . . وانه لا نهاية لعلم التوحيد ولا غاية لمزيد عطاء الموحدين" . وعندما ربط المكي حقيقة التوحيد بالمعرفة فانه استند بذلك إلى أن الصوفي لا يصل إلى مشاهدة علم التوحيد إلا بعلم المعرفة وهو نور اليقين . ولا يعطى نور اليقين حتى "تتمخض الجوارح بالأعمال الصالحات" . ولا يمكن توقع هذه الوحدة الداخلية بين اليقين والتوحيد و التي يخلقها الإرتقاء الأخلاقي – المعرفي للصوفي دون تنقية القلب والفناء في التوحيد .أو ما دعاه المكي بوحدة الروحاني والرباني في العارف . إذ لا يصح مقام المعرفة ، كما يقول المكي "إلا بعين اليقين وشاهد التوحيد بعد أن لا يبقى عن النفس بقية في مقام اليقين ،ولا من الخلق رؤية في شاهد التوحيد . فيكون روحانيا بعد فناء النفس باليقين ربانيا عند شهود الخالق . سبق منه التوحيد ,لان العارف لا يوسم بحال دون حال وقد استغرق بالأحوال . ولا يوسم بمقام دون مقام إذ قد جاوز المقامات . فحقيقة معناه عارف بالمعروف الذي هو بكل نهاية وفضل موصوف" . وفي الوقت الذي وضع المتصوفة همّ الوحدة في أساس السلوك العملي للعارف وطالبوه بإنجاز قدره في طريقه ورؤية غيبه في قدره ، فانهم أدركوا في نفس الوقت مخاطر هذه العملية بالنسبة للروح الأخلاقي ,كما هو جلي في فكرة الطريق ومجمل قواعده الظاهرية والباطنية .

لم يبتعد المتصوفة عن إنجازات الفكر الكلامي والفلسفي والعلمي التجريبي في نظراتهم المتعمقة عن وحدة الإنسان في أجزائه . و المقارنات التي يقدمها المتصوفة عن النفس والروح وغيرها تستند في اغلبها إلى إنجازات العلم التجريبي (الطبيعي) والمقارنة الفلسفية التأملية . فالطريق الصوفي هو الآخر "تجريبية" من نوع خاص ، لا يقدم للمريد والسالك إلا العناصر الأولية والمبادئ الكبرى دون أن يفرض عليه

نمطية ثابتة . إذ لا نمطية صارمة في الوجود ، كما يعتقد الصوفية ، سوى نمطية الوجود ذاته وموقع الإنسان فيه . أما الادعاء بالحرية الكاملة فهو وهم الحرية . لهذا سعوا دوما للحرية والوحدة من خلال نفي التعددية في النفس (النباتية والحيوانية والإنسانية)وفي الممارسة (العلم والعمل) وفي الوجود (أنا وأنت ، والوحدة والكثرة) . و لم يبحثوا في معرفتهم عن حيثيات الظواهر ، أو ما دعوه أحيانا بمستودع السر الإلهي . وحالما يقتنع الصوفي بهذه المقدمة فانه يتأستر بمعرفته الخاصة . و يظل يبحث في عالم الطبيعة عما يمكنه من الارتفاع إلى ما وراء الطبيعة ,و عما يمكنه من إيجاد الصلة الحية بالكون .

فالصوفي لا يوجه جهده لبلوغ معرفة موضوعية وعملية عن هذه العملية ,لان تجزئة العالم بالنسبة له من هوس العقل . انه يدرك الإمكانيات الجزئية والضرورية للعقل ، لكنه يرفض نتاجه في العمل ، لأنه لا معنى له في حاله المتغير . فالفعل لا يتعامل في أفضل الأحوال إلا مع موضوعه دون أن يتأمل حقيقة ذاته . وإذا تأملها فانه لا يستطيع رؤية حقيقته ، لأن حقيقته جزء منه . لهذا أجاب أبو الحسين النوري عن سؤال وجه إليه :

– كيف لا تدركه العقول ولا يعرف إلا بالعقول ؟

– كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له . أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ؟ كيف يكون مكيف من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محايثا من حَيث الحيث فسماه حيثا ؟ وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماه أولا و آخرا ؟ فلولا انه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الأخروية . . . وما الأزلية في الحقيقة إلا الأبدية ، ليس بينهما حاجز ، كما أن الأولية هي الأخرية والآخرية هي الأولية . وكذلك الظاهرية والباطنية . إلا انه يفقدك وقتا ويشهدك وقتا لتجديد اللذة ورؤية العبودية . لان من عرفه بالخلقة لم يعرفه بالمباشرة . لان الخلقة

على معنى قوله كن . والمباشرة على إظهار حرمة لا استهانة فيه" .
وعندما سئل في حالة أخرى :

- بم عرفت الله ؟

- بالله!

- فما بال العقل ؟!

- العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله! لما خلق الله العقل قال له : من أنا ؟ فسكت . فكحله بنور الوحدانية ، فقال : أنت الله! فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله .

إن عجز العقل عن رؤية الوحدة والكل ناتج بنظر النوري عن جزئية قواه النظرية ومحدوديتها المنطقية . فالعقل يحصر الكون والوجود في قيود تصوراته وتأملاته . ويتقيد لهذا السبب بالبحث عن بداية ونهاية وكم وكيف وحيث عما لا يمكن تحديده . بينما حقيقة الوحدانية خارج الجزئيات و وراء أشكالها العقلية بما في ذلك في مقولات الأول والآخر والأزل والأبد . وبهذا المعنى نظر النوري إلى عجز العقل والى دلالته على عاجز مثله . بمعنى محدودية وجزئية أحكامه ومفارقة ادعائه معرفة المطلق فيها . ومن هنا استنتاجه القائل بان العقل يبدأ في رؤية الكل حالما يكتحل بنور الوحدانية . أو ما دعاه الصوفية أحيانا برؤية الكل في الكل ،أو معرفة الله بالله .

فالصوفي لا يسعى إلى إدراك حقائق قائمة بحد ذاتها ، من أجل أن يشير إليها بكلمات الاكتشاف الظاهرية : ها قد وجدتها !! و لا يعني ذلك غياب تعبيرية كهذه . فالاكتشاف الصوفي يؤدي أيضا إلى الهتاف . ولكنه مع ذلك يبقى مجرد انعكاس لوجده . أما في تعبيريته، فإنه يعكس ملامح الروح الصوفي . وسوف يعطي الصوفية لهذه "الاكتشافات" تسمية الشطح . أما في الواقع ،فان الشطح هو الصيغة

"المتهورة" للروح الكبير والنتاج الضروري لتطور التجربة الصوفية ومستوى "غرابة" الصوفي في الطريق . إذ وراء كل "شطحة" تجربة صوفية تماثلها ، كما أن لكل صوفي شطح على قدر تجاربه وأحواله . فالشطح اكتشاف له مقوماته الخاصة في العقائد المنظومة للصوفي ، والتي لا يمكن فصلها عن نسيج تجربته الشخصية في مواقفها من مختلف القضايا . انه اكتشاف العالم الظاهري من خلال التنقية المستمرة لقلبه الكوني . ولا يعني ذلك حسب عبارات الصوفية ,سوى إزالة الرين أو صدأ الوجود عنه من أجل جعله مرآة تنعكس فيها حقائق الماضي والحاضر والمستقبل ,والتي عبر عنها القشيري قائلا ,بان المعرفة هي الحالة التي يبلغ بها الصوفي درجة التحدث من قبل الحق "بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره" . وليس إلا الوعي السطحي وتحجر الطرق الصوفية في مراحل انحطاطها هو الذي أعطى لهذه المفاهيم هيئة القدرة الخرافية على التنبؤ السحري . أما في الواقع فلم يقصد الصوفية بذلك سوى تحول القلب إلى مرآة الوجود . وليس المقصود هنا بالقلب سوى الروح المعرفي – الأخلاقي .

إن الفكرة العامة عن سعة القلب وقدرته على احتواء المطلق (الله) هو تعبير عن الأدب الصوفي تجاه الله ,وعن ارتقاء العارف في مقاماته . فقد صاغ ابن عربي فكرة "إن قلب المؤمن أوسع من رحمة الله" انطلاقا من أن رحمة الله لا تسع الله بينما قلب العارف يسع الله ورحمته . ولم يقصد هو بذلك سوى الإمكانية اللامتناهية للقلب على احتواء المطلق وتجلياته . فقد تجاوز الفكر الصوفي ظاهرية علم الكلام في الجدل حول الله ,لأن حقيقة المعرفة بالنسبة له تقوم في تذوقها . و اضطره ذلك للبحث عن حسيتها فوجدها في كل ملموس ، ثم في كل ما هو مجرد ، ثم في وحدتهما . وليست هذه الوحدة في سكره وصحوه ، وتفرّقه وجمعه وبقائه وفنائه سوى المطلق . إذ لا معنى للمطلق بدون الحركة الدائمة والآن الدائم . ولا يعني بلوغ المطلق سوى أسلوب تذوق وتحقق

ومشاهدة ومكاشفة تجلياته اللامتناهية . وبهذا المعنى يصبح قلب العارف مرآة الوجود .

ليست مفارقة المعرفة هنا انعكاسا لمفارقة الوجود ، ولا بالعكس . فالمتصوفة أدرى بتناقض هذه الصياغة من حيث المظهر والوجود ، إلا أن ضرورتها في الوعي الأخلاقي تنبع من اتخاذهم العالم الصغير (الإنسان) مرآة للعالم الكبير (الوجود – الكون) . ولم يقصد المتصوفة بذلك رسم مقارنة تجسيمية – حشوية بين عالم الملك والملكوت (الطبيعة وماوراء الطبيعة) ، بقدر ما تعني إعادة اكتشاف السر في الوجود أو حقيقة الأشياء كما هي من خلال إزالة التراكمات الاجتماعية والفكرية والنفسية التاريخية . آنذاك لا يعني التحدث من قبل الحق أو رؤية الماضي والحاضر والمستقبل سوى صفاء القلب في التعامل مع الفكرة والواقع . من هنا واجه البسطامي متكلمي وفقهاء عصره بكلمات : "أخذتم علمكم ميتا عن ميت . وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت . يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي ، وأنتم تقولون حدثنا فلان . وأين هو ؟ قالوا : مات!!" وأورد الحارث المحاسبي فكرة شبيهة عندما قال : "مضت علي ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئا إلا من رأسي . ثم دارت علي ثلاثون أخرى لم اسمع فيها شيئا إلا من الله" . بينما أجاب الجنيد عن سؤال وجه إليه :

– بم نلت ما نلت ؟

– من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة !!

و أومأ إلى درجة في داره .

* * *

الفصل الثالث:
النموذج اللامتناهي والنموذجية المتناهية

" لا يصح الترادف في العالم ,لان الترادف
تكرار و ليس في الوجود تكرار"

(ابن عربي)

إن اقتران النموذج بالنموذجية في واحدية الثقافة الإسلامية هي الفرضية الأكثر تعقيدا في براهينها التاريخية . فما وراء واحدية الثقافية الإسلامية تتموج عوالم الاضطراب والهيجان ، والغلو والعصيان ، والقسوة واللين ، والخيانة والبطولة ، والتكفير والتسنين ، والتأمل النظري والورع الإيماني ، وجدل الأفكار والإنكار ,وحمية التشهير والتبديع . باختصار كل ما لا يعطي للروح استقرارە ، بما في ذلك في أشد حالاته اختباء . وقد كان ذلك انعكاسا لرفعة المعرفة في أعين وسرائر العارفين والجاهلين ، والغوغاء والسلاطين ، ومن ورائهم علماء الكلام والدين وفلاسفة وفقهاء وأدباء وشعراء . وكل من أفلح بهذا القدر أو ذاك في الارتقاء من "حضيض التقليد" إلى مصاف البحث عن الحقيقة .

وقد شاطر الصوفية بنماذجهم العديدة هذه المساعي مع انفرادهم بنموذجيتهم . وارتبط ذلك أساسا بموقفهم من المعرفة . فهم لم يحبذوا

لأنفسهم تسمية أكثر من تسمية العارفين . لأنها تعكس خصوصية علاقتهم بالمعرفة ، باعتبارها اتصافا بصفات الحق و"ابتلاءا" به (المطلق) . فإذا كان مثال المعرفة الصوفية هو تلقائيتها القائمة في تحول العارف إلى محدث للحق بالحق ، فان من الصعب حصر نماذجها بسبب أنسنتها الفردية لتجليات المطلق .

وقد أعطى ابن عربي لهذا التجلي موقعه المناسب فيما أسماه بطريق الخاصة في العلم ، الذي يؤدي في حال إتقان أقسامه (السبعة) إلى بلوغ مقام المعرفة . ومن بين هذه الأقسام والعلم بتجلي الحق في الأشياء أو تجليه في الممكنات والوجود . واستعرض في "علم التجلي" موقفه من الصيرورة الوجودية للكون في تسلسل مراتبها ووحدتها النهائية باعتبارها الكل ، أو تجلي الحق المطلق في الأشياء وتجليه للأشياء . وإذا كان تجليه في الأشياء هو تكوينها بين الإمكان والوجود ، والوجود والعدم ، فأن تجليه للأشياء هو التغيير والتبدل . وهو ما دعاه ابن عربي بتجليه في مجموع الأسماء ، فيعطي في العالم المقادير والأوزان والأمكنة والأزمان والشرائع وما يليق بعالم الأجسام وعالم الأرواح . أي كل المتغيرات الجوهرية من كميات ونوعيات وزمان ومكان وشرائع (عقائد وأديان) وروح . . . ولا ينحصر هذا التجلي في مجال دون آخر . فالله كما يقول ابن عربي ، "متجل على الدوام ، لان المتغيرات مشهودة على الدوام في الظواهر والبواطن والغيب والشهادة والمحسوس والمعقول . فشأنه التجلي وشأن الموجودات التغير بالانتقال من حال إلى حال" . ووضع هذا الاستنتاج في أعماق فكرته عن ضرورة رؤية الوحدة . إذ لا يعني كل يوم هو في شأن سوى "أحوال إلهية في أعيان كيانية بأسماء نسبية عينتها تغيرات كونية . فتجلي أحدي العين في أعيان مختلفة الكون ، فرأت صورها فيه ، فشهد العالم بعضه بعض في تلك العين" . بمعنى التجلي الإلهي في الموجودات وفي نسبة هذه الموجودات إلى أسماء المطلق الإلهي وذلك من خلال تعينها المتغير ووحدتها الداخلية . وهو نفسه تجلي العين الواحدة في أعيان مختلفة ، أو التنوع في الوحدة والوحدة في تنوعها .

يتوصل العارف في رؤيته هذا التجلي إلى إدراك حقيقة الوحدة في كل موجود ، بحيث يجعله "أجنبيا ونقيا وبريا" مما حوله . بمعنى تجليه المتنوع وتماسكه الموحد . فقد اعتبر عبد الرحمن الفارسي أن "كمال المعرفة هو إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز" . ولا يعني ذلك في الواقع سوى وحدة العارف التي يفرضها منطق الطريق . وسبق لأبي طالب المكي أن صاغ هذه الفكرة بعبارات آخاذة في تحديد الفرق بين العارف والمريد . فعندما تناول خصوصية العارفين في مواقفهم من الأوراد (الصوفية) أشار إلى انهم "لم يقسموا الأوقات بل جعلوا الورد واحدا لمولاهم . وجعلوا حاجاتهم من الدنيا ضرورتهم ، وصيروا الوقت متساويا لسيدهم . . . فوضعوا رقابهم في رق العبودية ، وصفوا أقدامهم في مصاف الخدمة ، فكانوا في كل وقت بحكم ما يستعملون" . بل انهم لو أسقطوا الأعمال كلها غير ما تعلق بالتوحيد ثبوته ، كما يقول المكي ، "ما نقص من توحيدهم ذرة . ولو تركوا أوراد المريدين كلها ما أثر في قلوبهم بقسوة ولا فترة لأنهم لا يزيدون بالأعمال فينتقصون بها ، ولا يتفقدون قلوبهم وأحوالهم بالأوراد فيعرفون النقصان والمزيد منها . ولا تجتمع قلوبهم بسبب ولا تقوى نفوسهم بطلب فتتشتت لفقد سبب" .

لقد أراد المكي القول بان الوحدة الداخلية التي يتمثل فيها العارف ويمثل معرفة الحق ، تجعله غريبا عن متغيرات العالم والارتهان لها . انه يتسامى عن جزئياتها الطارئة ليس تهاونا أو استهانة أو ترفعا ، بل بفعل التسوية الرفيعة التي يبلغها في تجسيده لصفات الحق (الكل أو المطلق) . آنذاك تفقد الزيادة معناها في كل ما يفعل ، لأن فعله تجلي تلقائي للوحدة . وصور المكي حالة العارف هذه وتجلياتها العديدة في المقامات والأحوال . فعندما صور أحوالهم في مقام الخوف ، أشار إلى انه "لا يطرأ على قلوبهم طارئ من الخوف يهربون منه إلا بدا عليهم باد من الرجاء يأنسون به إليه فتعتدل صفاتهم وتستوي مقاماتهم عن معاينة معنى من معاني صفاته لاستواء كمال ذاته . فتكون قلوبهم كلسان

الميزان بين الخوف والرجاء وتكون كطائر مستويا بين جناحيه" .

فالاعتدال الدائم للعارف هو التسوية التي يفرضها منطق الطريق بفعل تمّثله حقائق الحق . والقلب الصوفي هو مرآة الحق . انه يحوي في ذاته الله والعالم . وهو الذي يكتمل به كما يقول المتصوفة ، كمال كل ما هو موجود . فهو مؤشر ومثبت أطراف التناقض ، وهو الكيان الذي يحمل على أطرافه تجانس الوجود . وهو الوحدة الكامنة وراء كل ما هو موجود باعتباره وجودها ,وكل ما يؤدي إتقانه إلى ثبات المعارف وعدم تغييره . لهذا أكد المكي على ما اسماه بثبات العارف وعدم تغيره .لان شأنه هنا شأن المطلق . بمعنى وحدته في العين وتنوعه في الفعل . فإذا كانت صفة المريدين وجملة تغيرهم ، كما يقول المكي ، تقوم في شيئين وهما ضيقهم بالخالق فهربوا منه ، وأتساعهم بالخلق فاستراحوا إليه ، فان العارفين "قد فرغ لهم من قلوبهم واجتمعت المتفرقات بمجاميعها لهم وأقامهم القائم بشهادتهم له . فلهم بكل شيء مزيد ومن كل شيء توحيد . كل خاطر بهم يردهم إليه وكل منظور إليه يدلهم عليه وكل نظرة وحركة طريق لهم إليه . فتوحيدهم في مزيد ويقينهم في تجديد بغير تغير ولا تصريد ولا إيقاف ولا تحديد" .

إن بلوغ العارف كمال المعرفة يحوله إلى النموذج المتناهي في تمثل الحق (المطلق) . ففي الوقت الذي يحوي في ذاته المتفرقات ,فإنه لا يكف عن الاغتناء بالمزيد من كل ما هو موجود بوصفه تعبيرا عن الجود الإلهي . أو ما دعاه المكي بالاستزادة من كل شيء توحيد . ولا يعني ذلك كميتها بقدر ما يعني وحدتها المستمرة . أو ما صاغه المكي بعبارة "توحيدهم في مزيد ويقينهم في تجديد بغير تغير ولا تصريد" . فهي العملية المغتنية المتجددة الثابتة اللامتناهية (اللامستنفدة) في تنوعها . فعندما كتب المكي يقول بان الإيمان ثلاثمائة خلق وثلاثة عشر خلقا على عدد الأنبياء المرسلين ، وكل مؤمن على خلق منها هو طريقه إلى الله ، فانه لم يقصد بذلك حرفية المعنى . لقد كان عددها المحدود هو

مثالها الديني ـ اللاهوتي . أما في واقعيتها وإمكانياتها ,فإنها بعدد الخليقة . فالطرق إلى الله ، كما يقول المكي بعدد الخليقة ، وبهذا صارت المكونات للمكون طرقات . إنها العملية التي توحد في كل واحد البداية والنهاية ، الإرادة والمصير ، والجزء والكل في العارف باعتباره الكيان الذي تنكسر فيه النموذجية المتناهية .

إلا أن هذه التعبيرية لا تعكس في الواقع سوى تحجيم الجسد ولغته المباشرة . وما وراء ذلك يجري السريان الدائم في موجات الوجود باعتباره تجديدا لا ينفد وثباتا لا يتناهى . فبالقدر الذي يحدث ذلك في الوجود ,يحدث أيضا في صيرورة العارف . وهو الذي أدرجه ابن عربي في فكرة اللاتكرار . أو ما دعاه بعلم الاتساع الإلهي ، الذي يتضمن كأحد عناصره الكبرى ,علم انه ليس في الوجود تكرار .

فقد أعطى ابن عربي لهذه الفكرة أبعادا تتجاوز الحدود الوجودية إلى ما هو أكثر جوهرية في علاقة العارفة بالمعرفة . وهي أبعاد لها أسسها الخاصة في المعرفة الصوفية ,لان أغوارها العميقة هي التعبير المناسب عن كيفية ومستوى علاقة العارف بالمطلق . وهي علاقة تتصير من خلال تطهير النفس والجسد ,وتنقية الروح وصقل القلب ,في وحدة العلم والعمل والحال ، ومن ثم استدراجها في المقامات . وهي عملية تجذب في أفلاكها كل ما هو موجود على انه جزء من عوالم أوسع .

لم يبدع الصوفية هذه الوحدة المتكررة أو اللاتكرار بين العوالم من وحي خيالهم المبدع فقط ، بل ومن وحي رؤية الحركة الدائمة للكل . فعندما ينظر العارف إلى النفس على أنها أولى المراتب التي ينبغي قطعها من أجل الارتقاء بالروح إلى القلب ، أو عندما يضع مهمة قطعها من أجل الارتقاء بالروح إلى القلب ، أو عندما يضع مهمة قهر الجوارح والدخول من خلالها إلى عالم النفس ثم القلب ، فهو لم يسع من وراء ذلك صنع تراتبية الفعل و تكراره الطرائقي . إن هذه النماذج النهائية

هي حدود الخيال الضرورية التي يبنى على أساسها عالم الروح . وقد كمن في هذه البنية الخيالية إمكانية الصيرورة الدائمة للأنا العارفة أو الأنا المتجددة . فهي تبدع في خيالها عوالم الوجود وتضع قيمها الفردية فيه باعتبارها قيمها النهائية . ومن هنا تمثلهم الحي لوحدة تناقضات الوجود في الأحوال بالقبض والبسط ، والسكر والصحو والفناء والبقاء . وهو تمثل يجري كالخرير في الجداول والشوق في المحبة .

إن إبداع الخيال الصوفي لعوالم وجوده هو الوجود التلقائي لحقائق وجدهم . ذلك يعني أن توسع عوالمهم في تكرارها الظاهري هو التمثّل المتجدد لنسبية المعرفة (الأحوال) في وحدتها . وبالعكس أيضا . بمعنى ذوبان الوحدة في جزئياتها . وهي العملية التي تصنع الهمّ الموحد ويصنعها في نفس الوقت . أي كل ما يمكن صياغته بعبارة تكرار اللاتكرار . لأنها تجري في خيال القيود الضرورية للروح . بينما يتكون إبداعه الحق استنادا إلى ذاته وقواه . لهذا كان بإمكان وحدة العلم والحال والعمل أن تصبح قيودا للجسد في تربيته ،وللنفس في تأديبها ، وللقلب في تنقيته . أي أن تتخذ في آن واحد هيئة المنهج والوسيلة في عوالم الملك والملكوت ، أو الشهادة والغيب ، أو الوجود الاجتماعي - الطبيعي والروحي - الميتافيزيقي . بينما يتحول العارف في هذا الاحتكاك الحي للملك والملكوت إلى جزء من عالم الجبروت ، أو عالم القوة والإرادة باعتباره وسطا بين الاثنين ، كما يحتل الحال موقع الوسط والرابطة والنتيجة المرئية - اللامرئية بين العلم والعمل . وإذا كان لهذه المقارنات أساسها المنطقي في لغة التصنيف الشكلية ، فان فاعليتها تنحل في أذواق التصوف . بمعنى أن كل جزء يتضمن في ذاته الأجزاء الأخرى كجزئيات فيه ، وكل بعد يتضمن في ذاته الأبعاد الأخرى كلحظات في الآن الدائم للعارف . فقد أجاب الجنيد مرة عن مسألة التوحيد بكلام لم يفهم منه . فقيل له : أعد الجواب علينا فإنا ما فهمنا! فأجاب بإجابة أخرى فقيل له : وهذا أغمض علينا من الجواب الأول . فإمله علينا حتى ننظر فيه ، فقال : إن كنت أجريه فأنا أمليه!!

والقضية هنا ليست فقط في أن المعرفة الصوفية تتعدى في الكثير من مواقفها وجزئياتها قواعد الأحكام المنطقية ، بل وفي تلك العملية التي تحصر في جوانحها مضمون التفاعل الحقيقي للفكرة في القلب الصوفي . آنذاك لا معنى للتكرار ، بل لا تكرار لأنه لا تكرار في الوجود . وقد قدم ابن عربي على مثال أبي مدين صيغا عميقة المحتوى لما يمكنه أن يكون "تكراراً" لا متناهيا . فعندما قيل لأبي مدين الاستزادة عن التوحيد وما هو فأجاب : التوحيد هو الأصل وإليه الطريق . وهو القطب وعليه التخليق . وهو تاج العارفين وبه سادوا وبأخلاقه تخلقوا وله انقادوا . . . وعندما قيل له : زدنا عن التوحيد شيئا ، أجاب : التوحيد هو النور الذي منه مادة كل نور ، وما عداه فأغشية و ستور ، وهو الساتر والمستور . وهو الأصل في كل الأمور . . . وعندما طالبوه مرة أخرى بالاستزادة أجاب : التوحيد هو الحق وإليه الملجأ لأهله وبه النجاة ، وهو السر الخفي به ظهرت الأسرار وهو الشمس المشرقة ومنه ينابيع الأنوار ، وهو قطب العارفين ، وهو الدليل ومبرئ الأسقام وشفاء كل عليل ، فما سواه حجابه . . . وعندما قيل له : أعد علينا كلامك في التوحيد! أجاب : التوحيد أصل في الوجود وعليه أخذت المواثيق والعهود ، وهو دليل على كل مفقود ، فمن بقي على أصله فقد وفا ، ومن عدل عن رسمه فقد أخطأ الطريق وجفا . هو قلب ، الوجود به قام . وهو المحرك والمسكن لسائر الأجسام . . .وعندما قيل له مرة أخرى : قل لنا في التوحيد ، أجاب : التوحيد أصل وهو مع كل دقيقة ، والوجود سر وهو ظل الحقيقة . والتوحيد أحصى كل شيء عددا . وهو الباقي أزلا وأبدا ، الكافي لمن هو حسبه . فمن وفقه عمر به قلبه . هو المظهر للأشياء وبحياته كانت الحياة . فالتوحيد ثمرة المعرفة لا ينال إلا بقلب الأخلاق والصفة . . . وعندما قيل له مرة أخرى : أعد علينا كلامك في التوحيد ، أجاب : التوحيد وطن العارفين وبه تاهوا . وليس لهم مستقر إلا هو . وهو حياة أسرارهم ومادة القلوب وكل كليتهم وغيب الغيوب . هو السيد المتبوع وما عداه تبع . والقائم بنفسه وقوام

من صنع . هو مجرى لأسرارهم وأسرارهم جداوله . . . وعندما قال له الجميع : قل شيئا عن التوحيد ، أجاب : التوحيد همة المرسلين والنبيين . وهو سر الخلفاء والصديقين وقطب ورثة العارفين . به حنت أسرارهم إلى الحضرة الإلهية ، وبه انكشفت لهم الأمور الربانية ، فأمدهم بالحياة والقيومية وأظهر لهم أسرارا لا تكاد تطيقها الأرواح البشرية ، منها السر القائم بالوجود الذي منه بدا واليه يعود . . . وعندما سئل أخيرا عن التوحيد ما هو أجاب : التوحيد همتي وهو شريعتي وسنتي . التوحيد هو الغاية القصوى والملجأ والمأوى . هو الأساس الذي قام به الوجود وعليه فطرة كل مولود .

لقد أعاد أبو مدين أولية الفكرة " التوحيد هو الأصل . " بعد أن مرت بتجليات عديدة تمثلت "بنور الوجود" و"الحق المطلق" و"أصل الوجود" و"الأزل ـ الأبد ـ الحياة" و"وطن العارفين" و"همة المرسلين" و "شريعة وسنة وملجأ العارفين" و"فطرة كل إنسان" . وكان بإمكانه أن يجيب بصيغ وتعبيرات أخرى ، انطلاقا من حاله المتجدد ومعرفته الدائمة ,كما في التصوير البديع لوحدة التناقض الحي في عبارات "الوطن الذي تاه به العارفون" و"هو مجرى أسرارهم وأسرارهم جداوله", باعتباره الكلّ و اللاتكرار ,الذي يجسّده العارف كما وصفه الجنيد بعبارة" لون الماء لون إنائه" .

أبدع التصوف صيغه وتعابيره العديدة ، التي عكست نموذج العارف العامل ، لا صيغته النهائية . فقد شخص البسطامي العارف قائلا "للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره" . وفي تحديد آخر قال "لا يرى في نومه غير الله ، ولا يرى في يقظته غير الله ، ولا يوافق غير الله ولا يطالع غير الله" . أما ذو النون المصري فقد قال "معاشرة العارف كمعاشرة الله ، يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله" . وان علاماته هي "أن لا يطفيء نور معرفته نور ورعه . وان لا يعتقد باطنا من العلم ما ينقض

عليه ظاهرا من الحكم . وان لا يحمله كثرة نعم الله وكرامته على هتك أستار محارم الله" . بينما وصفه يحيى بن معاذ بأنه الرجل الذي "كان فبان" . في حين وجد الجنيد في العارف ذاك الذي "ينطق الحق عن سره وهو ساكت" . في حين وصفه في موضع آخر بعبارة "لا يكون العارف عارفا حتى يكون كالأرض يطؤه البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب" . في حين وجد الحلاج علامة العارف في "أن يكون فارغا من الدنيا والآخرة" .

وسوف يضع كل صوفي في إطار تجربته الفردية تعبيره "العابر" عن تقييم العارف . ومع ذلك تبقى هذه التقييمات انعكاسا للحال الصوفي في المقامات . وبالتالي لا يمكنها أن تحيط إحاطة كلية بشخصيته . أنها تكشف عن أحواله المتغيرة التي يمكن اعتبار صياغة الجنيد (العارف ـ لون الماء لون إنائه) من بين أكثرها دقة وتجريدا . وعندما أبدع ابن عربي صورة العارف ، فأنها لم تتعد في الواقع توليف التجارب الصوفية في مواقفها من العارف بعد صهرها في منظومته . فهو يشير بعد استعراض آراء الصوفية إلى أن ما جاء به ليس انفرادا خاصا لم يسلكه الآخرون ، بل "الطريق واحدة وان كان لكل شخص طريق تخصه . فان الطرق إلى الله على عدد أنفاس الخلائق" . انه اخذ التنوع الهائل في نموذجية المتصوفة . وكان استعراضه لعبارات الصوفية في تحديدهم للعارف تعبيرا عن النماذج الملموسة لما يحويه طريق التصوف في عدد "أنفاس خلائقه" . وكان تعميمه منصبا في هذا الاتجاه . فحالما يبلغ العارف درجة المعرفة كما يقول ابن عربي ، فانه يقوم "بالحق في جمعيته نافذ الهمة مؤثرا في الوجود على الإطلاق من غير تقييد ، لكن على الميزان المعلوم عند أهل الله . . . مجهول النعت والصفة عند الغير . . .حامل الذكر مستور الحال . . . عام الشفقة على عباد الله . . . شديد في لين يعلم مكارم الأخلاق في سفسافها فينزلها منازلها مع أهلها تنزيل حكيم . . .بريء من تبرأ الله منه ، محسن إليه مع البراءة منه . . . مؤمن عباد الله من غوائله . . . إذا تجلي له الحق يقول : أنا هو! لقوة التشبه

في عموم الصفات الكونية والإلهية . . . كبير بحق ،صغير لحق، متوسط مع حق ،جامع لهذه الصفات في حال واحدة . . . يتأثر مع الأنات لتغير الأحوال . . . يستر مقامه بحاله وحاله بمقامه فيجهله أصحاب الأحوال بمقامه ،ويجهله أصحاب المقامات بحاله . . . له عنف على شهوته إذا لم ير وجه الحق في طبيعتها . . .لا يؤاخذ الجاهل بجهل ، فان جهله له وجه في العلم . . . يفتح مغاليق الأمور المشكلة بالنور المبين . . . .يملك أزمة الأمور وتملكه بما فيها من وجه الحق لا غير . . . ينظر إلى العلو فينسفل بنظره ،وينظر إلى السفل فيعلو بنظره ، يحجر الواسع ويوسع المحجور . . . يميل إلى غير طريقه في طريقه لحكمة الوقت . . .الأمور كلها عنده ذوقية لا خبرية . . . يعرف ربه من نفسه كما علم الحق العالم من علمه بنفسه . . .لا يؤاخذ بالجريمة فان الجريمة استحقاق والمجرم المستحق . . .عظمته في ذلته . . . هو في عمله بحسب علمه . . . يدير أمور الكون بينه وبين ربه كالمشير العالم الناصح في الخدمة القائم بالحرمة . لا أينية لسره . . . يسمع نداء الحق من ألسنة الخلق . . . يسع الأشياء ولا يسعه سوى ربه فهو أينه وعينه . وقد استفاض ابن عربي في رسم لوحة عميقة المحتوى عن شخصية العارف وحقيقتها . ومع ذلك فإن ما صاغه هو مجرد مثال ،لا يختلف عن متصوفة الفكر المنظومي الكبار كالغزالي . فالنموذج المتكامل للإنسان الكامل عند ابن عربي هو عارف الغزالي المتخلق بأخلاق الله . غير أن منظومة الغزالي هي الصيغة الأولية المجزأة لمثال التخلق بالأخلاق الإلهية من خلال إظهار علاقات الإنسان بالأسماء الإلهية و نسبتها في شخصه أو علامات السعي للتخلق بصفات المطلق ، أما عند ابن عربي فقد حصلت على مثال الوحدة الدائمة في تغيرها وتطورها ، والتي أعطى لها عبد الكريم الجيلي في وقت لاحق هيئة الصورة الكونية ـ الوجودية والمعرفية ـ الأخلاقية المنظمة في (الإنسان الكامل) .

تعكس التعابير المتنوعة عن نموذج الصوفي العارف تباين الأحوال واشتراكها في نفس الوقت بالخضوع للمطلق . وليست حقيقة الخضوع هنا سوى الحرية الخالصة . أنها عملية بذل الروح في سيره الدائم نحو المطلق ، والتي يتلاشى فيها كل شيء أمام "محدودية" الأزل والأبد . إنها عملية بلوغ الهمّ للواحد ووحدة الذات التي تتحول فيها إشكاليات وعوائق المؤسسات وهرميتها الوجودية (الاجتماعية والسياسية) إلى لحظات متلاشية . وقد صورت إحدى النوادر الصوفية هذه العملية على مثال دخول أحد الفقراء (الصوفية) إلى مجلس عامر للسلطان ، اعتلت مقاعده حاشية البلاط ووجهاء البلد ، باستثناء مكان السلطان ، مما حدى بالفقير الصوفي إلى التوجه حيث المكان الفارغ ، وقد أثار سلوكه استغراب الجميع وفكاهة الوزير فتسائل مداعبا أن كان هو حضرة الوزير ، مما حدا بالفقير للإجابة :

- أنا أعلى من الوزير!

- هل حضرتكم السلطان المعظم ؟

- أن أعلى من السلطان!

- هل أنت محمد ؟!

- أنا أعلى من محمد!

- هل أنت الله ؟!

- أنا أعلى من الله!

- لا شيء أعلى من الله!!

- أنا هذا اللاشيء!!

وإذا كانت هذه النادرة تعكس في صورتها المجردة النموذج الاجتماعي الأخلاقي لحال الفناء الصوفي في علاقته بالعالم (مؤسسات وأشخاصا ورموزا تقليدية وهرميات مادية ومعنوية) ، فإن صورتها

الملموسة تبرهن على أن القيم المجزأة هي قوى مدمرة ، مهما كان لمعانها شديدا وصلاحيتها مثمرة في الأجزاء والآحاد . وقد أعطى ذلك الصوفي قوة تتداعى نفسها أمام نفسها ، مما يجعل من النفي الدائم في العلم والعمل أسلوب الرقي الحقيقي . فالعارف لا يبقى على حال لأنه لا مبرر له ، ولا يتحدد بموقف لان المواقف متباينة ومقدماتها عرضة للزوال . إنه يختصر الجزئيات المنفردة ليصهرها في ذاته مدركا أن لا تكرار في الوجود ومن ثم لا عنى للتقليد ، وصولا إلى أن القيمة الحقة في الحق (المطلق ـ الله) .

إن هذه الصورة العامة عن معرفة الصوفي ودورها في تكوينه العياني والمعنوي تتباين من حيث مقدماتها وتجلياتها في شخصيته . فهو الكيان الذي أعارت له المعرفة الصوفية جل اهتمامها ، لكي يكتسب ما دعوه بعين اليقين . ولم يجدوا لهذا الاكتساب أسلوبا أفضل من إهماله الظاهري . ولا ينبغي النظر إلى هذه العملية على أنها رديف للامبالاة الباردة أو العدمية الظاهرية أو الاحتجاج الاجتماعي ـ السياسي ,رغم وجودها فيه .

إن حقيقة العارف الصوفي أوسع من أن تحصر في إطار تجزئته أو أيما تجزئة ,لان مسعاه يهدف إلى التخلق بالمطلق . فالعارف لا متناه في نموذجه متناه في نموذجيته .

* * *

الكتاب الثاني

«فلسفة الإبداع»

الباب الرابع
الحكمة المتسامية للانتماء والإبداع

الفصل الأول:
حكمة الروح الصوفي

"الحكمة هي تمثل الكل"

إن الحكمة التي يفترضها التصوف في طريقه هي حكمة إدراكه المتسامي لحقيقة الكلّ في اشق وأدق تجلياته الجزئية . وهو السبب القائم وراء صعوبة تحديد التصوف بشيء غير ذاته . فقد تمّثل التصوف وحدة التنوع الهائل للحق والحقيقة . من هنا فان أي احتكام إلى ما ليس فيه هو تجزئة لمكوناته والحكم بها عليه . مما يؤدي بالضرورة إلى إغفال حكمته الداعية لضرورة إدراك حقيقة الأشياء كما هي . وقدم المتصوفة أمثلة عديدة لكشف هذه الثغرة المغرية كما في النادرة التي تتحد عن تباين انطباعات أولئك الذين لمسوا فيلا للمرة الأولى في غرفة مظلمة . فمن لمس الناب قال أنه لمس شيئا صلبا أسطوانيا ملسا . ومن لمس البطن قال بالعكس انه لين وخشن . واختلفت انطباعات من تلمس خرطومه وذيله وساقه . وهو تباين يكشف عن جزئية الانطباعات وعجزها عن إدراك حقيقة الأشياء كما هي . فالوحدة القائمة في الأشياء هي حقيقتها . غير أن ذلك لا يعني استحالة إدراكها في أجزائها . فتذوق ملح البحر ممكن في قطرة من قطراته وإلا أن حقيقة البحر أوسع من ملوحته . وبهذا المعنى أيضا يمكن حد التصوف بما هو مناسب لأذواق شيوخه في أحوالهم . إلا أن ذلك لا يكشف إلا عما هو مذاق . وما وراء

ذلك تترامى أعماقه اللامتناهية . فهو ليس فقط الكيان القائم وراء تجارب الكل وبل والكلية التي يصعب حصرها بقيود العبارة وحدود المنطق بفعل تلونها بتجارب المتصوفة في طرقهم . لهذا كان الجنيد يقول "الصوفي كالماء لونه بلون الإناء الذي فيه" . وهو انسجام يقهر رؤية العين الظاهرة (الحسي) لا رؤية الحقيقة . فالحقيقة للحقيقة مرآة حسب قول ابن عربي . وهو الانسجام الوحيد الذي تتلاشى فيه ثنويات العلم والمعلوم المنطقية(النظرية) في وحدة المنطق الصوفي .

للتصوف منطقه الخاص في قواعد طرقه . وأن مجموع طرقه هو الطريق ,كما أن تنوع وسائله تهدف لغاية واحدة لا متناهية في توحيدها للحق والحقيقة . فهو الكل الذي يمكن النظر إليه في جميع الاشتقاقات المعقولة للفكر النظري(المنطقية والنقدية والأخلاقية) . إلا أن لكل منها مذاقه الخاص في تصوف(أو طريق) المتصوفة . فالمنطق لا يقوم في بناء هيكل العبارة والفكر وبل في قواعد الطريق وبنائها الخاص في لتجربة الفردية . والنقد لا يتعدى ذاته لأنه ميدان ومصدر إدراك الحقيقة . والأخلاق هي التصوف كله ,لان التصوف أخلاق لا غير . ومع ذلك ,فان هويته العامة تظل وراء كل هذه التفريعات الدقيقة .

ولا يعني ذلك استحالة إدراكه وبقدر ما يعني إمكانية فهمه ضمن إطاره وفيه . وذلك لخصوصية توليف الحق والحقيقة في التصوف .فهو توليف يعطي لوحدته تجلياتها اللامتناهية . ولهذه التجليات وحدتها في تنوع طرقه وشيوخه يمكن إدراكها (بالحس والعقل) وحدسها بأقدار متكافئة . فالتصوف يتميز بقدرة خاصة في إبداع التلازم الحي بين وحدته الداخلية وتنوعها الظاهري . ففي هذا التلازم تنكشف وحدة المبادئ المطلقة وتجلياتها النسبية في الأفراد باعتباره إبداعا وقدرا للعارفين .

ففي الوقت الذي تخلق هذه المبادئ في الذات العارفة أسرارها

الخاصة ,فان خصوصيتها تتكشف فيما يمكن دعوته بصيرورة الأنا الصوفية وحقيقتها أو مصيرها الشخصي (الفردي والاجتماعي ,التاريخي والكوني) . وقد عبّر عن ذلك الحلاج في شعره قائلا :

لأنوار نور النور في الخلق أنوار وللسرّ في سرّ المسرّين أسرار

فهي الأشعة التي يتقبلها الإنسان ويضئ بها وجوده . والإنسان ليس إلا النور المتجلي في الوجود باعتباره جزءا من الكل . ومدى إشعاعه في الوجود هو سرّه الحقيقي أو سرّ وجوده . وعلى قدر أنواره تتنوع أسراره الوجودية . وفيما لو جرى تخصيص هذه الفكرة في مجال الإبداع ,فليس نوره سوى إبداعه . وإبداعه سرّ وجوده المادي والمعنوي ,وكلّه الذي يمثل أقصى ما يستطيع بلوغه في ذاته ,وكل ما يحدد في نفس الوقت تذليل القناعة الرخوة بقناعتها ,وإخضاع الشكوك ليقين البحث المعرفي .

إن الوحدة المعقدة لظاهرية النور وباطنية السّر في التصوف, ومساعي تذليل القناعة الرخوة والشكوك بيقين المعرفة هي الصيغة المعقولة لوحدة الإبداع والمعنى التي تشبه ,فيما لو استعملنا عبارة الحلاج "كوكب برجه في فلك الأسرار" . أي واضح وجلي ويدور في الوقت نفسه في فلك المجهول,أو جلي في ظهوره خفي في عوالمه . وهي المفارقة المعبرة عن حقيقة الإبداع . وليس مصادفة أن يصل المتصوفة في مجرى تعمق عوالمهم إلى وضع حقيقة الإبداع المطلق ضمن مفارقة الاختفاء في الظهور . فهي المفارقة التي تكشف عن أن السرّ القائم وراء صعوبة رؤية الميدع المطلق (الله) في الوجود يقوم في شدة ظهوره فيه . وبالتالي فإن اختفاءه لشدة ظهوره . وهي الصيغة التي يمكن إدراجها في كل فعل حق . لان الفعل الحق يفترض في كيانه وغاياته الاضمحلال في الفعل . إذ الاختفاء في الظهور هو التطابق الكامل بين الوسيلة والغاية,

الذات والموضوع ,الأنا والعالم . أي الوحدة المتجسدة في الوجود والإبداع بأقدار متساوية . فكمال الإبداع يفترض في تجلياته اللامتناهية اضمحلال أو ذوبان أو تناغم أو تجانس الذات الفاعلة في إبداعها ,أو الخالق في مخلوقاته ,أو الواجد في مواجيده . أي وجوده في كل أوصال إبداعه ,التي عبّر عنها الحلاج شعرا (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) . فهي الحالة التي تتلاشى فيها المكونات المتباينة للكلّ . فالإبداع الحق هو كلّ في المعاناة والفعل ,والشكل والمضمون ,والوسيلة والغاية . إذ يستحيل بالنسبة للمبدع إدراك وجوده في تجزئة الأنا والهو ,وهنا وهناك ,وآنذاك وحينئذ ,لأنه لا أنا ولا هو ,ولا قرب ولا بعد ,ولا ماض ولا مستقبل . فالتلاشي الكامل للزمان والمكان والانا هو الوحدة المنفية (أو المفنية) في فعل الآن الدائم ,كالمعنى في الكلمة والنغم في الصوت والخرير في الماء والروعة في الزهور والبهاء في الصحراء والجمال في الفضيلة والقبح في الرذيلة .

فالتصوف هو فعل يحتكم إلى تطابق وسائله وغاياته ,أو فناءهما المتبادل في بقاء الإرادة الفاعلة بقيم المطلق . أي في فناء كله فيه . وهي النتيجة التي تجسد حقيقة الحكمة باعتبارها إدراكا للكلّ وفناء فيه, وتذوقا له وبقاء فيه .

وطبقوا ذلك على أنفسهم بالطريقة التي كشفوا في إبداعهم عن قيمة الحكمة باعتبارها تمثيلا و تمّثلا لحقائق الوحدة الدائمة بين العلم والعمل . أي الوحدة التي تكشف عن تناهي ولا تناهي الخفاء والجلاء , والظاهر والباطن . فليس "الصراع" القائم بينهما أو "التجزئة" الممثلة بمعايير المنطق (الشكلي) ,سوى الحجاب الذي يعيق رؤية حقائقهم كما يقول الصوفية . أي رؤية الحركة الحية باعتبارها إبداعا دائما للانا المتصيرة في الطريق والمتكاملة في حقائقه . وليست هذه الحقائق شيئا

مستقلا بذاته ,ولا معلما من معالم الصراط المستقيم ,ولا يقينا معقولا بمعايير المنطق ,بل وحدة الإبداع المتراكمة فيما دعاه البسطامي باستظهار الحق . وليس المقصود باستظهار الحق هنا سوى بلوغ الحال,الذي تضمحل فيه جزئية الإرادة الفاعلة . بمعنى بلوغ تجانس الغاية والوسيلة ,وشكلها المعقول بمقاييس الحقيقة الأخلاقية . بحيث يصبح الفعل الإنساني والمظهر الإنساني والكائن الإنساني كلا واحدا يشير بكافة أفعاله ومظاهره و كياناته إلى المثال الأعلى .أي تمظهر المثال في الذات الإنسانية وأفعالها . وهو الأسلوب الذي بنى عليه الصوفية كامل وجودهم باعتباره الطريق الوحيد الحق لبلوغ الحكمة التي لم يقصدوا بها شيئا غير الحق . انهم قدموا في نماذج استظهارهم للمطلق أحد طرق بلوغ الذات الإنسانية كمالها,وقدموا في نموذجهم أحد طرق التجسيد الأخلاقي للمطلق . انهم أعطوا للحرية الإنسانية إمكانية بلوغ المطلق في مختلف الميادين (من فن وأدب وسياسة وعلم) لكن بشرط تمثلها لحقائقه . لقد أرادوا القول بان الإبداع الحق هو الحق نفسه .

إن استظهار الحق هو الحال الذي يتمظهر فيه حقيقة الكائن الصوفي ,الذي يجعل من الكينونة الصوفية ميدان الاستظهار الدائم لوجدانه الخالص . ومن ثم اعتداله الدائم وسموه عن التعارض والتجزئة, والأعراض والاعواض (الصدفة والمصالح) كما هو الحال بالنسبة للحقيقة والجمال ,والحياة والموت . وهو حال يبلغه الصوفي في طريقه باعتباره منازعة أقداره فيه . فقدر الإنسان هو نفسه ,الذي يجعل من منازلة النفس ورياضتها أسلوب خلق الإرادة ,وباعتباره تحررا ولكن من خلال العبودية للمطلق . فهو المسار الذي يخلق عوالم لا تتناهى تستمد كينونتها من الخيال المبدع للصوفية باعتباره برزخ الحقيقة الحية .

ليست هذه الحقيقة سوى صيرورة الذات العارفة في الكل الصوفي[٢] .

أما تجليات هذا الكلّ فتترامى في طرقه وطرائقه ,شيوخه وسلاسلهم . أي في كل ما يبلور شخصية الصوفي في تصوفه ,وصقل الحقيقة لذاتها في إرادة المريدين ,وأحوال العارفين وذوق المكاشفين ,وهمّ الموحدين . فهو الكلّ الذي يكشف عن محدودية الآفاق في الحس وعدم تناهيها في المعنى . ومن هنا قول الصوفية "التصوف بحر وقف عند ساحله الأنبياء"! و سواء كان المقصود بذلك وقوفهم عند "شاطئ الأمان" بعد السباحة فيه و تذليل أخطاره,أو تأمل أبعاده البعيدة (أو آفاقه اللامتناهية) فانهما يلتقيان في العبارة والمعنى ,و صوابهما تام من وجهة نظر الحقيقة (المعنى) أو العبارة المفارقة (الشطح) . وإذا كان هناك من معنى مشترك في صوابه وراء التأويلات المتباينة ,فانه يقوم أولا و قبل كل شئ في قدرته على استثارة الإعجاب العميق والقناعة المندهشة بلذة الخاطر, كما لو أنه الاستجابة الحيّة لما في طبقات حدس البديهة المكبوت,أو لما فينا من "حقيقة منسية" .

أثارت هذه القضية إشكاليات تأملية وعقلية مختلفة . ويمكن العثور على رموزها الخيالية في أساطير الأمم وآدابها ,وعلى صيغها المنطقية في الفلسفة القديمة (أفلاطون) . فقد كان ظهورها مرتبطا بمحاولة إدراك الصلة الخفية بين الأنا الغابرة واللامرئية ,وفي نصوص الثقافة والتقليد وبين اجتهاداتها المعاصرة . وهي صلة تتمظهر في الاستذكار وفي النسيان . وإذا كان الاستذكار نفيا للنسيان ,فان النسيان ضمور للاستذكار . وقد أثارت هذه العلاقة في الوعي إشكالية الانتماء وإعادة اكتشاف الحقائق على أنها حقائقنا القديمة المنسية . وما وراء هذه العلاقة تترامى العوالم اللامتناهية ,والزمن المتناهي في بريقه الخاطف . وفي هذا تكمن الإشكالية التي تحوي في أعماقها بذور الاجتهاد النظري والعملي لإدراك وحدة التاريخ والمطلق . وهو إدراك امتزج في التصوف بالطريق نفسه .

فالطريق هو طريق النفس في تذليل نسيانها . واستشهد الصوفية بالآية القائلة (نسوا الله فأنساهم أنفسهم)على أنها النموذج الأعلى للعلاقة الجوهرية بين التاريخ والمطلق ,والتي يصعب أدراك كنهها خارج إطار تذليل النفس نسيان ذاتها ,خارج استذكار حقيقة "الألوهية" فيها . فالألوهية هي الجوهر المطلق ,والمعنى القادر على ربط التاريخ "ببدايته" . أو الأول بالآخر . أما تجليها المعقول في الذات الإنسانية فهو استذكار ذاتها الأولى ,أو فطرتها . فهي العملية الوحيدة القادرة على أن توحد الذات وهمومها في المساعي اللامتناهية ,وأن تكشف لها في الوقت نفسه ,بان كل جديد هو قديم ,لا بمعنى فقدان قيمته ,بل بمعنى استعادة النفس حقائق الوجود الكبرى . وهي نتيجة تستمد وجودها من وجد الوجود نفسه . أي من معاناة حقائقه لا نصوصه المرمية في كتب الغابرين والعابرين أيا كانوا أقواما أو أمما ,ومللا أو نحلا ,خواصا أو عواما . وأن تقدم في أسلوبها هذا البديل الأكثر إنسانية لإنسانيتها .

ولا يعني البديل الأكثر إنسانية لإنسانيتها سوى الاستجابة المتكررة لحقائق الوجود الكبرى ,ومبادئه المتسامية,والتي يعاد اكتشافها على الدوام في تجارب الأفراد . فالاستجابة المتكررة تعمق التجربة الفردية (والتاريخية) ,بسبب محايثتها الدائمة لتلقائية الحقيقة . لذا كان بإمكان المتصوّفة أن يبدعوا ويعيدوا صقل المعاني اللامتناهية في العبارة من خلال الانكسار الدائم لهذه المعاني في تجارب الأفراد ورؤيتهم المتجددة . فالطريق الصوفي هو ليس صراط الاستقامة أو منحى الاعوجاج ,بل طريق الحقيقة . وما من وصف ظاهري يمكنه أن يحيط بمكوناته . فمكونات الطريق والحقيقة تتجلى في لهيب النار كنار ونور, ودفء وحرقة ,ووعد ووعيد . كما تتجلى في حزمة الضوء المستقيمة في كوة بوابة متهرئة كشعاع سحري في عيون الأطفال والعجائز,

وكإشارة إلى أن ما في الوجود هو غبار أو جزء لا يتجزأ في عقول الفلاسفة و مشاعر الشعراء . ومن الممكن تجاوز هذه الإشارات إلى ما لا يحصى أو الاكتفاء بأي منها وإعادة تجديده في ذوق العارفين وأو بالبحث عنها في كل ما يخطر على البال والضمير . كما كان بإمكان المتصوفة أن يصفوا التصوف بصفات خلابة يصعب حصرها ومثل أن يجيب أحدهم على سؤال عن ماهية التصوف بكلمات : اجمع كفك واضرب الحائط وقل ربي الله!! أي أن يقدم لك في الإجابة عبث السؤال ،وفي الإجابة عن افتقادها لمعنى الإجابة وأو حدسها المكبوت في البديهة المغرية وأو انه أراد القول بان كل سؤال يتضمّن إجابته كما أن من العبث جعلهما شيئا واحدا وأو أن يقول لك بان القبضة كف وأن استعمالها هو عين الفقر كما أن استعمالها قد يؤلمك بلا معنى وأو أن الحقيقة تقع ما وراء جدار الغضب وعنف الإرادة وأو أن مواجهة القسوة الميتة بضربات الحياة هو تمويت للحقيقة . وأن يضيف إلى تأويلاته كل ما يمكن استشفافه من وحي التجارب واستشرافه من تأمل المستقبل وتذكر الماضي . أو نسيان كل ذلك في مجرى البحث عن معنى يقف خارج حدود تذكر الظواهر أيا كانت من اجل اكتشافها في النفس الباحثة عن ذاتها . وليس هذا كله سوى الأجزاء المتناثرة فيما يمكن دعوته بوعي الذات الصوفي .

إن وعي الذات الصوفي هي الإشكالية التي تستقطب في مجراها صيرورة المريدين والابدال والأوتاد والأقطاب . وشأن كل وعي متصّير بذاته لا هدف له في نهاية المطاف ألا الحقيقة . ومن الممكن القول بان هذه الإشكالية ليست إشكالية الوعي المجرد فقط ،بل وإشكالية السياسة العملية .أو بصورة أدق أنها إشكالية الوجود العلمي والعملي . وقد يكون من الغلو مطابقة الحقيقة المتصيرة في وعي الذات مع الحقيقة كما هي ،إلا انهما يصبان في نهاية المطاف في مصب واحد . وليس

المقصود بالحقيقة هنا سوى صيغتها الثقافية باعتبارها حصيلة التجارب المتراكمة في وعي الذات لا صيغتها المنطقية (البديهية) . من هنا كانت قيمتها العلمية (النظرية) والعملية (السياسية أو الأخلاقية أو الفنية . . .) تقوم في كونها حصيلة المعاناة الذاتية المتصيرة في تجارب الأفراد والأمم . أي أنها تتبلور في مجرى نفي الإبداع المتراكم في الثقافة الخاصة . لهذا اصبح الفناء والبقاء في حيز الوجود الخاص الشرط الضروري لكل إبداع حق . ففيه فقط يمكن للثقافة أن تبدع إشاراتها ورموزها ومنطقها وبنيتها الخاصة وحدود آفاقها المرئية واللامرئية . وأن ترسم لكل فعل معناه وتعطي لكل معنى ملموسيته في العقل والضمير . وإذا كان إبداع الصوفية وما يزال يثير فينا في كل ما أرادوا قوله وفعله وهج الإثارة الحية ,فلأنهم تمثّلوا حقيقة بلوغ الفناء والبقاء في حيّز الإبداع الذاتي . وأعطوا للجميع حرية التعامل مع أنفسهم والآخرين . أي قدموا في مثالهم الصيغة الثقافية لتطابق حقائقها مع الحقيقة ,وفي نماذجهم الصيغة الأكثر سموا لها . مما أعطى لكل ما أبدعوه مذاقا كان وسيبقى مثيرا لتأمل العارفين وفضول المتحذلقين . فالجميع تتوجس فيه بأقدار مختلفة صدى إبداعهم . إذ لم يترك المتصوّفة جانبا دون أن يستظهروا فيه حقائق كشوفاتهم وأن يستيقنوا في الوقت نفسه الحقيقة القائلة بان ما يقولوه هو مجرد حركة في الإبداع اللامتناهي ,كما صورها الحلاج في قوله "كوكب برجه في فلك الأسرار" . أي الحركة الدائمة في فلك الإبداع الحق ,والذي هو سرّ لا يمكن كشفه مرة واحدة وإلى الأبد . فهو يتجدد في كل حركة تقطعها كواكب الروح والجسد في أفلاكها (الخاصة) . بمعنى الاستظهار الدائم لما في وحدة الكيان الباطن ,أو حقائق تجاربهم الخاصة . فهو أسلوب ترسيخ المنطق المتوهج لا الشكلي ,والقادر أيضا على الاستجابة للماضي والحاضر ,والذي يمكن تتبعه في مظاهر الوعي الذاتي الصوفي من اسمه وفصله ومغزاه وماهيته وماهية أتباعه .

فعندما حاول الكلاباذي اشتقاق تسمية الصوفية من صفاء أسرارهم ,أو من صفت لله معاملته ,أو من كونهم في الصف الأول بين يدي الله ,أو لاتصافهم بأوصاف أهل الصفة,أو للباسهم الصوف ,فانه لم يسع من وراء ذلك جرد كل ما جادت به قريحة المجاز والأعجاز التاريخية . لهذا لم يعط لأي منها أرجحية تامة . فقد وجد في بعض اشتقاقاتها (من أهل الصفة والصوف) مجرد تعبير عن مظاهر أحوالهم . بينما وجد في البقية الباقية مجرد تسميات مختلفة في الظاهر متوحدة في الباطن . في حين ميز أبو نعيم الأصفهاني بين نوعين من الاشتقاق في تسمية الصوفية ,الأول هو ما اسماه باشتقاق أهل الإشارة المنبئين بالعبارة عن الصفاء والوفاء ,والثاني هو اشتقاق من حيث الحقائق التي توجبها اللغة(من صوفانة وصوفة وصوف) . في حين وجد سراج الدين الطوسي في نسبتهم إلى لباس الصوف ميزة انفرادهم عن الآخرين كأصحاب الحديث للحديث ,والفقهاء للفقه وهكذا دواليك . بينما شكل اقتران الاسم والمسمى عند الصوفية المفارقة التي ذللت تقليدية الأسماء ووظيفتها الشرطية . فهم لم ينفردوا ,حسب عبارة الطوسي "بنوع من العلم دون نوع ,ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم . وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا" . وهي ذات الفكرة التي توسع بها السهروردي عندما أكد على أن تسمية الصوفية من الصوف يتوافق مع اللغة كما نقول كوفي من الكوفة . غير انه اسم معبر عن حالهم الظاهر, لأنهم آثروا الذبول والخمول فكانوا كالخرقة المرمية . أي انه يسير هنا في تقاليد جعل مفارقة الاسم والتسمية دليل فرادتهم . إذ لما كان حالهم ,حسبما يقول السهروردي" ,بين سير وطير لتقلبهم في الأحوال ,ولهذا لا يقيدهم وصف ولا يحبسهم نعت وأبواب المزيد علما وحالا مفتوحة وبواطنهم معدن الحقائق ومجمع العلوم وكما تعذر

تقـييـدهـم بحـال لتنوع وجدانـهم وتجنيس مـزيدهم نـسبـوا إلى ظاهر اللبسة" . بينما اعتبر القشيري انه لا يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . إذ لا يصح اشتقاقه من الصفاء لأنه بعيد بمقتضى اللغة وكذا الحال بالنسبة لاشتقاقه من الصف الأول . كما أن نسبته للباس الصوف لا يكفي لأنهم لم يختصوا بلبس الصوف . رغم كونها تسميات صحيحة من حيث المعنى لا من حيث اللغة . وذلك لان حقيقة الصوفية اكبر من أن يحتاج تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق, كما يقول القشيري .

بغض النظر عن تباين هذه الرؤى ألا أنها تلتقي بجوهرها . بمعنى أن تباينها في الظاهر هو نتاج تتبعها مظاهر الرؤية الذاتية للمتصوفة بفعل تقلبهم في الأحوال . وليس التقلب هنا سوى التجلي اللامتناهي للانا العارفة في طريقها صوب المطلق . وتخلق المتصوفة بأخلاق المطلق هو السير الدائم في دروبه . وهي نتيجة وضعها المتصوفة في محاولاتهم "رسم" ما يميزهم عن غيرهم بالعبارة المعقولة ,فوجدوه في انفرادهم, وانفرادهم في وحدة وجدهم و وجودهم . أي في كلهّم المتجانس في الظاهر والباطن . وهو السرّ القائم وراء صعوبة تعيينهم بقياس لفظ واستحقاق اشتقاق . ولا يعني ذلك سوى عجز العبارة عن التعبير عن كلهّم . فالكلّ هو الكيان الذي يحوي ذات الصوفية وظاهرهم وباطنهم والعوالم المتصيرة في حركتهم الدائمة . لهذا كان بإمكان أحدهم أن يتكلم عن اشتقاق أهل الإشارة وأهل اللغة ,وأن يعطي مع ذلك للغة معناها الخاص لا باعتباره رسما ولفظا ,بل اشتقاقا للحقيقة القائمة فيما وراء الأسماء وتنوعها . وهو الشيء الذي جعل بعضهم يرفض اشتقاقها من كلمات اللغة انطلاقا من أن حقائق الصوفية وحقيقة التصوف ما وراء الكلمات . ولا يعني ذلك بدوره سوى محاولة استجماع الكلّ الصوفي وراء جزئية العبارة وشيئية الكلمات .أي كل ما يشكل بدوره الحصيلة التي أجمع عليها الصوفية في النظر إلى ذاتهم باعتبارها معدن العلوم و

محل الأحوال ,وإلى ما في بواطنهم من معدن الحقائق ومجمع العلوم .

بصيغة أخرى,انهم أرادوا من وراء ذلك كشف الوحدة المتغيرة في ذاتهم وبواطنهم وتجلياتها في الظاهر . أي بلوغ التطابق الكامل بين الذات وباطنها .فكونهم معدن العلوم يعني أن بواطنهم هي معدن الحقائق ,وكونهم محل الأحوال يعني انهم يجمعون في بواطنهم العلوم كلها . وما سوى ذلك فهو تجل لهم في العبارة والفعل(الظاهر) . أي لا غيرية فيهم . فالظاهر هو الباطن أيضا بفعل مساعي المتصوفة توحيد الهمّ والإرادة في الكلّ من خلال اكتشاف الحقيقة كما هي . وهو أمر يكشف عنه إدراكهم لذاتهم باعتبارهم ممثلو الصفاء الحق أو السرّ الباطن أو الحقيقة في الحال والحال في الحقيقة . ولم يحصروا هذا كله ,ومع ذلك ,في نطاق وجودهم الخاص ,رغم جوهريته في القول والفعل ,بل وفي تمّثلهم لوحدة التاريخ والمطلق ,وتمثيلهم للصفاء الروحي الدائم . غير انهم لم يضعوا في تمّثلهم هذا قيم الاستعلاء العقائدي ,ولا في تمثيلهم قيم الاستعلاء المذهبي .

فقد مّثل الصوفية في نماذجهم السبيكة المصهورة للتاريخ والمطلق الإسلاميين .أي وحدة الثقافة والحقيقة . فعندما سمى الأصفهاني,على سبيل المثال ,الصوفية في لسان الإشارة بأهل الصفاء والوفاء ,فانه لم يكن يسعى لاستدرار عطف السجع التقليدي ولا إثارة التسمية التي سبق وأن انتحلها(إخوان الصفا وخلان الوفا) ,بل إلى الوحدة الواجبة في وفاء الصفاء وصفاء الوفاء . فكلاهما يشترطان في الآخر ذاته . والتصوف يشترط في كل فعل وحدته في الكلّ . أي كل ما يؤدي إلى صيرورة الذات المتوحدة في تاريخها (الثقافي) ,باعتباره مقدمة تمّثلها اللامتناهي للمطلق أو انفتاحها عليه . أما هذا الأخير فقد اتخذ في إبداع الصوفية صيغة الفتح (الرباني) باعتباره أسلوب عبور التاريخ

(الثقافي) إلى المطلق (الحقيقة) . وقد أعطى له الصوفية صيغا وتمثيلات عديدة وأجملوه مع ذلك في رمزية الخضر باعتباره الشخصية التي تمثلت ومثلت ما يمكن دعوته بانتقال الروح الصوفي من "عالم الشريعة" التاريخي إلى "نوافل الحقيقة" و"فتوحاتها" اللامتناهية . فعندما يتناول ابن عربي ،على سبيل المثال ،ما اسماه بميزة الأمة المحمدية وقدر ولايتها ،فانه ينطلق من أنها تفتح المجال أمام الإمكانية اللامتناهية لأتباعها بالتخلق بأخلاق المطلق . وذلك لأنها لا تحاصره في ميدان الفروض ،ما دامت تفسح له الطريق من خلالها للسير صوب اللانهاية . أنها تستعيد هنا حقائق الوجود نفسه . فإذا كان الوجود نعمة ،فان نعمته في وجوده . وبالتالي فان تمثل نعمته (أو رحمته) يقوم في تجاوز حدوده من خلالها أو بواسطتها . فهي العملية الإبداعية الحقة ومصدر كل أصالة متميزة في العلم والعمل . فالخروج من الفروض إلى النوافل يعني الانفتاح على الذات فيما وراء اللازم والضروري . بمعنى السباحة في بحر المحبة الخالصة أو الحرية المتسامية .

أبدعت الثقافة الإسلامية لهذه الفكرة صيغتها المناسبة في الحديث القائل "إن الله يقول ما تقرب إلي المتقربون بأحب إلي من أداء ما افترضته عليهم . ثم لا يزال الإنسان يتقرب إلي بالنوافل حتى اصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها" . ولا يعني ذلك سوى أن الفرض أو الأصل هو المقدمة الضرورية للارتقاء اللاحق . أي ليست نوافل الفروض الإسلامية سوى نوافل الخيرات من صلاة وزكاة وصوم وحج ،باعتبارها فروعا أولية قادرة على أن تنتج زهورها وثمارها . أما في إطار الفعل الإنساني ،فان تجاوز الفروض بالاستناد إليها يخلق ما اسماه ابن عربي ،بالمحبة الخالصة لا محبة الامتنان ،والتي تعادل في الوجود زهرة الثمار . وحالما تتسامى (أو تنضج أو تتطور) فأنها تخلق ثمارها باعتبارها تمثلا وتمثيلا حقا للأصل .

بحيث تصبح هي هي ولكن في تجلياتها الجديدة . وهي العملية التي يتجلى بها الخالق في مخلوقاته(ربوبيته) والإنسان في معبوداته (عبوديته للمطلق) .

لا تعني سلسلة الفروض والنوافل والمحبة الخاصة ,سوى وحدتها في الفعل الواعي ,والذي تفنى فيه الضرورة باعتبارها حرية ,والحرية باعتبارها إبداعا . ولا تعني سلسلة الفروض والنوافل والمحبة الخاصة, سوى وحدتها المنفية في الإخلاص . وفيما لو حاولنا تطبيق ذلك على حصيلة الثقافة الإسلامية في تطور التصوف ,فمن الممكن القول بان التصوف تمّثل ومَثل في ذاته حقائقها التاريخية باعتبارها نوافله . وتجاوزها (نفاها) في معاناة شيوخه ومريديه بالشكل الذي جعلها تتكسر في أضواء موشوره العلمي - العملي . وهي العملية التي عبر عنها أحد الصوفية في عبارته القائلة : "صار لهم بعد اللسان لسان, وبعد العرفان عرفان ,وبعد الإيمان إيمان"!

من الناحية التاريخية لم يعن ذلك سوى ارتقاء الثقافة في لسانهم وعرفانهم وإيمانهم إلى مستوى إدراكها الذاتي وتجاوز حدودها الأولية . ومن ناحية الحقيقة (والصوفية منها بالأخص) ,فان ذلك لا يعني سوى بلورة عالمها الخاص . أي كل ما حصل على وعي فرديتها وفرادتها في اللسان والعرفان والإيمان ,أو في العبارة والمعرفة والعمل,أو في الشكل والمضمون والغاية ,أو في العقل والوجدان والحدس ,أو في الدين والدنيا والآخرة ,أو في السياسة والقانون والأخلاق ,أو في الكلّ الوجودي-المعرفي-الإيماني للانا العارفة . فليست تلك إلا تجليات ومستويات لصيرورة لسانها وعرفانها وأيمانها المستند إلى نوافل أرادتها المستوية في عالمها الثقافي . لقد أراد المتصوفة بذلك القول ,بان كيانهم هو التمّثل والتمثيل الحق للكلّ الثقافي في لسانه وعرفانه وأيمانه . وأن

يكشفوا عن أن الالتزام المبني على أساس ما في الثقافة نفسها من مقدمات ضرورية هو الشرط الملازم لكل إبداع أصيل .

اشتقّ المتصوفة هذه النتيجة أو المبدأ العام للإبداع الأصيل من مخاض تجاربهم المتنوعة في الوصول إلى حقائقها الكبرى . فالأخيرة كانت الحصيلة الملازمة لالتزامهم بالمقدمات الضرورية لنوافلهم أو فعلهم المتسامي في حدود الأطر الضرورية للمرجعيات الكبرى . من هنا أصالة طريقهم في وحدة الشريعة-الطريقة-الحقيقة ,وبوصفها الصيغة المجردة لإبداعات التجارب الفردية الأصيلة ,والتمثّل المتراكم في علمهم (وعيهم) لشريعة الأمة ولقوانين وجودها التاريخي ,والتمثيل الحي لها في العمل (الطريقة) . مما أعطى لكل ما أرادوا قوله بلسانهم و كشفه بعرفانهم واستظهاره بإيمانهم آليته الخاصة فيما يمكن دعوته "بالاتزان المتهور" . أي وقوفهم أمام إشكالية البرهنة على معنى وجودهم التاريخي - الثقافي باعتباره الإشكالية الجوهرية للإبداع الأصيل .

غير انهم لم يسعوا ,شأن كل ماهو أصيل ,إلا للبرهنة على ذاتهم أمام ذواتهم . أنهم لم يسعوا من حيث الجوهر إلا لتحدي أنفسهم . وهو موقف جعل أحدهم يقول "أن طريقنا هذا لا يصلح إلا لأقوام كنست بأرواحهم المزابل" . وهو موقف متحدي يضع مهمة تذليل النفس باسم المطلق ,وتذليل ما هو موجود ببذل الروح . فإذا كان ما هو موجود مزابل ينبغي كنسها ,فان ما ينبغي كنسه أولا وقبل كل شئ هو النفس . ولا يعني كنسها هنا سوى تحديها الصوفي باعتباره الأسلوب التلقائي لارتقاء المريد في أرادته والعارف في أذواقه وكشوفه ,أو ترويض النفس وقهرها بالشكل الذي يبدع نموذجها الأرقى . إذ لا يعني قهر النفس سوى إعادة صقلها من خلا ل الاستناد إلى ما فيها . فلكل نفس لسانها وعرفانها وإيمانها . بينما حقيقة النفس الصوفية تقوم في صيرورتها الجديدة المتسامية من خلال إبداع نموذجها الأمثل . أي

اكتشاف حقيقة ألانا . وإذا كان الصوفية قد جعلوا منها غاية وجدهم ووجودهم ,فلأنهم تمثّلوا جوهرية المعنى الإنساني القائم في اكتشافهم الذاتي . بهذا يكونوا أيضا قد قدموا للجميع أحد النماذج الأصيلة في تحقيق المعنى الخالد للإبداع ,باعتباره بحثا واكتشافا للانا المتصيرة في لسان وعرفان وإيمان الثقافة ,ولكن من خلال تجاوزهم إلى ما هو أرقى وأنقى ,وأدق وأرق ,وأحلى وأبهى .

إن اكتشاف الذات هو إبداع حقيقتها ,كما أن إبداع حقيقة ألانا يجري من خلال صيرورة "أنا الحق" . وهي عملية دائبة لنفي الذات بفعل صيرورة كيانها الخاص من إبداع الثقافة التاريخية نفسها . فالتكافؤ بين اكتشاف الذات وإبداع حقيقتها يقوم في تجاوز حقيقة الذات حدود كيانها الموضوعي ووجودها التاريخي . ففي موضوعيتها لا تختلف كثيرا عن وجود الأشجار والأحجار . وحالما يتلاشى اغتراب أنا وكنت وسوف عندئذ يتمحور الآن الدائم في المعنى . ويصبح المعنى الملاذ الأخير لكل نفس وخاطر ,وتأمل ورؤيا ,وحس وحدس ,وشك ويقين ,وجهل ومعرفة ,وذكرى وحنين ,وفرح وألم ,وصبر وجزع . أي في كل نماذج وجد الوجود . أما تمحور الوجود ووجده في المعنى فهو مقدمة صيرورة أنا الحق أو الأنا المتحققة بالمعنى .

فالأنا المتحققة بالمعنى تفسح لنفسها المجال في ميادين الإبداع الإنساني باعتباره مقدمة مسارها (إبداعها) اللامتناهي . ففي السياسة هي مقدمة طريق الحرية والنظام ,وفي الفن والأدب مقدمة طريق الجمال ,وفي الأخلاق مقدمة طريق العدل ,وفي الفلسفة مقدمة طريق الحقيقة المعقولة ,وفي التصوف مقدمة طريق حقيقة الحق ,لأنه يضع مهمة معرفة النفس في أول الطريق وآخره,فالمعرفة الأولية للنفس هو تذليل شرطيتها ,ومعرفتها الأخيرة هي معرفة مطلقها الخاص . واتخذ

المتصوفة من الفكرة القائلة "من عرف نفسه فقد عرف ربه" شعارهم العلمي والعملي . وهو "الرب" الذي يمكنه التجلي بصور لا تحصى . أما معرفته فأنها تثير بالضرورة صورها "المتهورة" في قوى الحس والعقل . وذلك لأنها إبداع الحق في حق ،أو مطلق (الحقيقة والجمال والعدل) في إمكانياته الملموسة أي أنها تؤدي إلى المفارقة الواقعية للإبداع والقائلة بان المعرفة التامة بالشيء هو فقدانه . ومن ثم فان معرفة النفس هو فقدانها . وهي العملية التي تؤدي إلى "شطح" العبارة والصورة والصوت والمعنى والبناء . لهذا كان الحلاج يصيح في شوارع بغداد "أنا الحق"! دون أن يخامره شك الحقيقة . فقد كان شطحه صوت الحقيقة القائمة وراء تمثّلها وتمثيلها للحق الإسلامي – المطلق .

فالحقائق الكبرى هي حقائق الثقافة التاريخية ،ومنطقها الخاص لا منطق العقل المطلق . وهي الفكرة التي عبّر عنها الصوفية بصيرورة لسانهم وعرفانهم وأيمانهم من ومما وراء لسان الأمة عرفانها وإيمانها . أنهم حاولوا تمّثل منطق الروح الإسلامي ،وروح الإسلام الثقافي . مما آثار بالضرورة نزوع تمثيلهم للحق فيه . وإذا كان هذا النزوع هو الصفة المميزة لكل إبداع أصيل ،فانهم لم يضعوا معاييره بعبارات الاستعلاء والإمرة ،ولا بمفاهيم الاستكبار والاستجبار ،ولا بقيم النقمة(على المخالفين) والعصمة (للنفس) ،بل وضعوها ضمن علوم وأعمال تسوية الإرادة وتوحيد الهم،أو في فناء كنا ونحن والبقاء في الحق . ولا يعني ذلك سوى فناء الذات المبدعة في الكلّ والبقاء فيه . وليس هذا بدوره سوى تمّثل وتمثيل إبداع الكلّ . وإذا كان هذا الكلّ هو مجموع التجليات المتباينة للثقافة ،أو كيان الأمة في لسانها وعرفانها وإيمانها ،فان امتثاله وتمثيله يؤدي إلى صياغة النماذج المتجددة لحقائقه الكبرى . ففي تسوية الإرادة خلق اعتدالها ،وفي توحيد الهمّ إشراك الكلّ في معاناة تمّثل الحق وتمثيله . وهي العملية التي تؤدي إلى تعميق الإبداع في مكوناته من

خلال توليف المعقول والأحسن . مما يخلق بدوره أسس التعميق الوجداني لوعي الذات والإدراك العقلي لمعناه .

إن تجديد الوحدة الحية للوجدان والعقل في إبداعهما الثقافي هو تعميق فناء النفس المبدعة (أو ألانا الجزئية) في حقائق الثقافة المطلقة(ألانا الكليّة) . لذا شدد المتصوفة في كل قول وفعل للسان والوجدان على حدسهم للحق الإسلامي فيه باعتباره حقا مطلقا . أي انهم تمّثلوا ومثّلوا بصورة متجانسة حقائق الإبداع الثقافي للامة . من هنا ارتعاشهم الدائم في شعرهم ونثرهم ,واتزانهم وتهّورهم ,وصحوهم وسكرهم أمام محراب انتمائهم الخالص لعالم الإسلام والإسلامية .

ولم يكن ذلك تزلفا ولا مغالاة ولا ابتداعا ولا سنّة ولا أيما شئ آخر غير استظهارهم الذات المتروحنة في وحدة الكلّ الإسلامي . انهم حاولوا استظهاره في طريقتهم وحقيقتهم ,ظاهرهم وباطنهم كما لو انهم أرادوا القول بان كلهّم الصوفي هو الكلّ الإسلامي الحق . وكانوا على حق من حيث نموذجيتهم الذاتية . فالسهروردي,على سبيل المثال ,يقول أن "الصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة للرسول . . . اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم . . . اتبعوه في أعمالهم من الجد والاجتهاد . وتخلقوا بأخلاقه من حياء وحلم وصفح . . . ورزقوا من أحواله من خشية وسكينة وتعظيم ورضا وصبر وتوكل" . وهي الصيغة التي سبق للكلاباذي وأن أعطى لها مظهرها التاريخي - الشخصاني في نماذج الصحابة والتابعين التي توجها أبو نعيم الأصفهاني فيما يمكن دعوته بروحنة الأعلام (الشخصيات) الإسلامية من خلال إدراجه إياهم في فلك الأولياء و"السادة المحققين ,وخلفاء الأنبياء ,وعرفاء الأصفياء ,المقربين إلى الرتب الرفيعة ,المنزهين عن النسب الوضيعة ,المؤيدين بالمعرفة والتحقيق ,المقومين بالمتابعة والتصديق معرفة توجب لمعرفتهم موافقة ,وتوجب لحكم نفوسهم

مفارقة ،وتلزم لخدمة مشهودهم معانقة ،وتحقق لشريعة رسولهم موافقة" . وهي الصورة التي حاول أن يرسم معالمها الفردية ابتدأ بالصحابة والتابعين وانتهاء بالمحققين من الصوفية . أي كل أولئك الذين "عرفوا الأدلة والحقائق ،وباشروا الأحوال والطرائق ،وساكنوا الرياض والحدائق ،وفارقوا العوارض والعلائق" . وعندما حاول أن يجمع ما يجمعهم في عرف الثقافة الإسلامية ،فانه حصرها في ثلاث عشرة مرجعية كبرى . منها "أن لهم نعوتا ظاهرة وأعلاما شاهرة ينقاد لموالاتهم العقلاء الصالحون ويغبطهم بمنزلتهم الشهداء والنبيون" . ومنها "انهم المورثون جلاسهم كامل الذكر والمفيدون خلانهم بشامل البر" . ومنها "انهم المسلمون من الفتن الموقون من المحن" . ومنها "انهم الضرورون في الأطعمة واللباس ،والمبرورة أسامهم عند النازلة والبأس" . ومنها "إن ليقينهم تنفلق الصخور وبيمينهم تتفتق البحور" . ومنها "انهم سباق الأمم والقرون وبإخلاصهم يمطرون وينصرون" . ومنها "انهم نظروا إلى باطن العاجلة فرفضوها وإلى ظاهر بهجتها وزينتها فوضعوها" . و"هم المصونون عن مرامقة حقارة الدنيا بعين الاغترار ،والمبصرون صنع محبوبهم بالفكر والاعتبار" . و"هم المشغوفون به وبودّه ،والكلفون بخطابه وعهده" . و"هم مصابيح الدجى وينابيع الرشد والحجى ،خصوا بخفي الاختصاص ونقوا من التصنع بالإخلاص" . و"هم الواصلون بالحبل ،والباذلون للفضل ،والحاكمون بالعدل" . و"هم المنبسطون جهرا المنقبضون سرا ،ويبسطهم روح الارتياح والاشتياق ويقلقهم خوف القطيعة والفراق" . و"هم المبادرون إلى الحقوق من غير تسويف والموفون الطاعات من غير تطفيف" . وجعل من هذه المرجعيات الكبرى صفات ظاهرة لتجارب الأمة في أفرادها وجعل من هؤلاء الأفراد كواكبا دائرة في فلك الولاية الإسلامية . أي بالقدر الذي شكلت حكمة التصوف الصيغة المجردة والمتسامية لإبداع الأمة في شخصياتها ،فانه جعل من شخصياتها

النماذج الملموسة لتجليها . بحيث وجد في شخصية أبى بكر تجليا لمعنى التصوف باعتباره "اعتصاما بالحقائق عند اختلاف الطرائق" . في شخصية عمر بن الخطاب تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "ركوب الصعب في جلال الكرب" . وفي شخصية علي بن أبى طالب تجليا لمعنى التصوف باعتباره "مرامقة الودود ومصارعة المحدود" . وفي شخصية عاصم بن ثابت تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "الفرّ من البينونة إلى مقر الكينونة" . وفي شخصية جعفر بن أبي طالب تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "الانفراد بالحق عن ملابسة الخلق" . وفي شخصية عبد الله بن الزبير تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "التظاهر بالحق على المتكاثر بالخلق" .

طبق الأصفهاني موقفه هذا على مئات الشخصيات الإسلامية الكبيرة من صحابة وتابعين وصوفية محققين من خلال بحثه وعثوره في كل واحد منهم على ما يمكنه أن يكون مكوّنا للروح الصوفي . فقد وجد في شخصية أبي بكر "توحد الصديق في الأحوال بالتحقيق ,فتجرد من الأحوال والأعراض ,وانتصب في قيام التوحيد للتهدف والأغراض, وصار للحق هدفا وللبلاء غرضا ,وزهد فيما عزله جوهرا كان أو عرضا, وتفرد بالحق عن الالتفات إلى الخلق" . ووجد في شخصية عمر بن الخطاب "السكينة تنطق على لسانه ,والحق يجري الحكمة على بيانه . كان للحق مائلا وبالحق صائلا وللأثقال حاملا . ولم يخف دون الله طائلا" . ووجد في شخصية علي بن أبي طالب "قدوة المتقين ,وزينة العارفين,والمنبئ عن حقائق التوحيد ,والمشير إلى لوامع التفريد . . . الممسوس في ذات الله" . وينطبق هذا أيضا على كافة الشخصيات التي تناولها ,وكما لو انه أراد القول ,بان الجميع أعلام في طريق الحق ,وأن الصوفية هم ممثلو الكلّ الإسلامي الحق في سلسلة أشخاصه وأعلامه . وأن احتراقهم في بوتقة الذات الإسلامية هو دليل إخلاصهم الخالص .

واعتبر الطوسي أفكار من أنكر إسلامية التصوف والصوفية نتاجا لوقوفهم عند حدود الظاهر في إدراكهم لحقيقة الإسلام . بينما علم التصوف هو علم "ممزوج بالمرارة والغصص ,وسماعه يضعف الركبتين ويحزن القلب ويدمع العين وبصغر العظيم ويعظم الصغير . فكيف استعماله ومباشرته وذوقه ومنازلته وليس للنفس في منازلته حظ,لأنه منوط بإماتة النفوس وفقد المحسوس ومجانبة المراد" . أي أن حكمة التصوف تقوم في استمداد الحقائق من معاناة المرارة والغصص ,ومن ارتجاف الركبتين وحزن القلب ودمع العيون ومنازلة النفس وترويضها والارتقاء في مدارج التجريد وتسوية الإرادة .

وهي حصيلة جعلت سراج الدين الطوسي يشدد على أن الأمة لا يمكنها أن تخلو في ظل حكمتها هذه من صادقين وقانتين وموقنين ومخلصين ومحسنين وعابدين وسائحين وصابرين وراضين ومتوكلين . أي من كل أولئك الذين يمثلون الكلّ المتسامي للثقافة الإسلامية . وليس المتصوفة سوى تمثّلها وتمثيلها ,ولان إسلامهم للحقيقة والحقيقة فيهم .

* * *

الفصل الثاني:
الانتماء والإبداع في الروح الصوفي

"الانتماء الحق هو الإخلاص للأصول
ومبايعة الإبداع لمرجعيات الثقافة"

إن بلوغ المتصوفة إدراك ذواتهم كممثلين للحق والحقيقة لا يعني شيئا غير إدراك خصوصيتهم في الكلّ الإسلامي . وهو إدراك يعطي للكلمة معناها في النفس وصداها في الآفاق ,وللفعل أثره في الروح ومردوده في الجسد ,ولوحدتهما سريانها المتجدد في الأمة وكيانها الثقافي[4] .

ولا يعني ذلك في الواقع سوى أن المتصوفة يوزنون ذواتهم بميزان إدراكهم الذاتي . وليس مصادفة أن يتمثل ابن عربي في تصويره دخول السالكين إلى الطريق (الصوفي) والخروج منه بأصناف تتراوح بين من ترك ميزانه عند الباب ليأخذه ويقيس به بعد الخروج ,ومنهم من كسره أو احرقه أن كان خشبا ,وصهره أن كان حديدا ,ومنهم من يدخله معه ويخرج ليقيس به بعد أن تمرس في إرادة الحق . وإذا كان الدخول في طريق الحق يفترض في مقدماته نزع الإرادة المتراكمة في معايير المصالح والعلائق ,فان الخروج منه يفترض في غاياته التجرد الكامل واستواء

الإرادة في المواقف والأحكام .أي الحكم بمعايير المطلق على كل ما هو موجود . وهو الذي يحدد في آن واحد إدراك الصوفية لقيمة الانتماء الثقافي – الروحي في إسلامهم لإسلام الأمة ،وتساميهم المتراكم في كسر المنطق المتخشب والمتصلب للعلائق والعوائق (المصالح والقيم الشرطية) .

لقد جعل الصوفية من وزن أنفسهم بميزان الثقافة مقدمة انتمائهم للكلّ الإسلامي ،ومن تكاملهم فيه مقدمة إبداعهم اللامتناهي فيما أسموه بلسان الأمة وعرفانها وأيمانها . ولم يعن السير صوب الماضي أو المستقبل بالنسبة لهم ،تحجيم معناهم أو تقييد خطاهم ببداية أو نهاية . إذ لا تعني البداية والنهاية بالنسبة لهم سوى دورانها في فلك الإبداع المتجدد . فالمسار صوب الماضي هو المسار صوب السلف "الخالد" في أشخاصه وأجناسه من إسلام ومجاهدين ،وسلوكه وقيمه من إيمان وإخلاص ،وتوبة و توكل سوى رموز الكلمة . وأعطى ذلك للصوفية إمكانية "التطاول" على الماضي و الغوص في أعماقه السحيقة والوصول إلى "محو الأكوان بالأزل" . أي بلوغ الرؤية التي يتلاشى فيها العابر والجزئي بانجذابهما التام إلى فلك المعاني المطلقة . وهي الغاية التي تتجلى في محاولات الصوفي جعل القديم حديثا (في الروح والجسد) . وتجدر الإشارة هنا إلى انه لا علاقة لهذه الصيغة بجدل الكلام وفرقه حول القديم والمحدث ،ولكنها تتمّل ارث الإسلام الثقافي في محاولاته الخروج من "طور العقل" إلى ميدان الحكمة (الإلهية) . أي الخروج من ثنوية القديم والمحدث إلى وحدتهما في الروح والجسد ،والتي تعطي للصوفي إمكانية التعبير عنها وتجسيدها في تجربته من خلال جهاده تجنيس الإنسان والمطلق . ويمكنها التجلي في لإبداع بصيغ وأشكال ومستويات يصعب حصرها . ومع ذلك يمكن إدراجها عموما ضمن علاقة الظاهر والباطن باعتبارها احتواء لوحدة الوجود في نماذجه وإمكاناته المتجددة .

فهي قادرة على التجلي في الطبيعة والإنسان والفكر,كما يمكنها أن تتمظهر في ميادين الإبداع ومعاناته . إذ لا تعني محاولات الصوفي جعل القديم حديثا في الروح والجسد سوى تجسيد المطلق في الفعل الإنساني,أو استظهاره في القول والعمل ,أو الكشف عن حقيقة الذوق في شطح الفكرة ومعقولها (العبارة) ,يمكن أن يعني جعل الحديث (الحوار الداخلي) حديثا (متجددا وحديثا) من خلال محايثة التجربة الفردية في كلها باعتبارها محاكاة للطريق الصوفي في وحدة أوله وآخره,أو تحويل القديم إلى حديث الباطن ,باعتباره ذكرا أو جلوسا عند أقدام المحبوب أو معانقة له ,أو باعتباره معاناة في تذوق العزلة والانفراد كمحاكاة للواحد في سموه و تربيته بآداب تسوية الإرادة, وغيرها من النماذج الممكنة .

إن جعل القديم حديثا هو انقلاب يجعل من القديم مثالا ماثلا في الأبد ,ورؤية يتطابق فيها مطلق المستقبل والماضي باعتباره الآن الدائم في الإبداع الدائم بحيث يجعل من الارتباط الصميمي بالوجود أسلوبا لوحدة الفعل والانتماء ,التي يسهل تحديدها بين الأزل والأبد و يصعب ترميمها خارجهما . ذلك لان الزمن هو الآن الدائم والانا المتحيرة بذاتها والمندهشة أمام اشد الأشياء جلاء وأكثرها غموضا . فالماضي في تجلياته هو الميدان الذي تتبارى فيه فرسان الحق والحقيقة ,الذين يشكلون في جوقتهم سلسلة المعنى . وهي السلسلة التي تحدد قيمة المعنى اللامتناهي في الوحدة المطلقة بالذات الثقافية ,التي بدورها ما هي إلا الحصيلة المتجددة لعرفان التصوف في تجاربه . لهذا اصبح الحكم بالوحدة المطلقة وعليها هو المحور الذي تدور عليه بداية الإبداع ونهايته . فالإبداع الصوفي في نهاية المطاف هو الاستظهار المتجدد للمطلق . وهي غاية تتحكم ببحثه عن المعنى في النفس وفي الآفاق ,وتؤدي إلى عمارة النفس بشكل يجعل من بحثه في كل ما هو موجود صدى و تأييدا

للمعنى الحق في لسانه وعرفانه وإيمانه . فإبداع المتصوفة في اللسان والعرفان والأيمان هو إبداع الثقافة المتسامية ضمن رؤيتها لحقائق الوحدة المطلقة في الذات الثقافية .

وقد الزم ذلك الصوفية الوقوف أمام الكل الثقافي الإسلامي وتأمل ذواتهم فيه ,والوقوف بالأخص أمام مشكلة الانتماء إليه . ومن ثم تدقيق وتحقيق الانتماء إليه في لسان الأمة وعرفانها وإيمانها بشكل يؤيد ويكشف عن وحدة ظاهرهم وباطنهم فيه . وهي إشكالية استمدت مقوماتها من واحدية الثقافة الإسلامية . فالواحدية الثقافية تفترض بالضرورة شعور ونفسية الانتماء إليها بفعل سيادة عقائدها الكبرى في الكل الوجودي للفرد والجماعة . وبما أن الانتماء هو الامتداد الواعي واللاواعي للتاريخ الثقافي في الفرد والجماعة ,فان تدقيقه وتحقيقه فيهما هي المهمة الأكثر إشكالا وحساسية . فإذا كان الإسلام يفترض بذاته الانتماء الكلي لله الواحد ,فان وحدانيته تفترض الانتماء إليها من جانب الجماعة وأفرادها ,والأمة وفرقها . وهو انتماء لم يقلق ضمير الأمة بمعايير الشك العلمي وحسد الفنون ,لأنه استطاع أن يجمع منذ البدء أرواح الأمة وأجسادها حول مبادئ متسامية . بهذا المعنى كان عراكها وتآخيها ,حبها وبغضها جودها وبخلها ,شجاعتها وجبنها, عفوها غدرها ,حسنها وقبحها ,فضيلتها ورذيلتها هو الكلّ الذي تراوحت بين اضداده وتهذبت عليه في خلق نماذجها في العلم والعمل . وما وراء ذلك كانت تتنامى وتتراكم تجاربها المتنوعة في تعميق الانتماء للكلّ الإسلامي ,و"التخصص" في العلوم والفرق . وهي عملية طبيعية للوحدة الاجتماعية النشطة ,لأنها تفترض في كل خطوة نقيضها . إلا أن ما يميز الصوفية هنا هو خروجهم من وحدة المتناقضات الإسلامية والبقاء في نفس الوقت ضمن الكلّ الإسلامي . فعلى خلاف غيرهم ولم يصارعوا من اجل العبارة والفكرة ,والمبدأ والعقيدة بالصيغة المألوفة في صيرورة الفرق و ثقافاتها .

لقد كان خروجهم عن المألوف الوجه الآخر لدخولهم "الغريب" في الكلّ الإسلامي . إذ لم يكن خروجهم كخروج الخوارج وأمثالهم ,بل خروج النفس على نفسها والذات على ذاتها ,لان المطلق مثالهم, وشخصنته الذاتية يستلزم كشرط أولي تذليل الشروط الجزئية في الانتماء إليه . من هنا تحول المطلق عندهم إلى مثال الحق لا إلى عبارة العقيدة . وإذا كان من الممكن العثور على اثر التجزئة العقائدية الملازمة للثقافات الواحدية في تصوراتهم وعقائدهم عن الفرض والوجوب ,فان حقيقة التصوف نفي للتجزئة ,هو نفي للتجزئة .

فقد نشأ التصوف وترعرع في ثنوية الإسلام الكبرى عن وحدة المعقول والمنقول ,باعتبارها ثنوية العقل والوجدان ,والتجربة والإيمان, والتاريخ والمنطق ,إلا انه لم يقف عند حدودها ,بل خرج منها إلى ثلاثية نفيها الدائم . وذلك بنقله ثنوية المعقول والمنقول إلى ثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة . لقد حرر نفسه من أسر التجارب التاريخية الغنية للامة رغم غناها ,ولم يرمها في الوقت نفسه كما لو أنها قشورا لا قيمة لها ,لأنه يدرك تلقائيتها الضرورية في الوجود الفردي والجماعي للامة . لقد خرج عليها عبر إدراجها في طريقته من اجل بلوغ الحقيقة . إذ لا تعني وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة سوى توليف التجارب المنقولة والمعقولة للأمة(في الشريعة) ومعاناتها في التجربة الفردية (في الطريقة) واستخلاص حقائقها المتجددة (في الحقيقة) . وليست هذه في كلّها سوى تجديد "مبايعة" الإبداع الحق لمرجعيات الانتماء الشامل للثقافة الخاصة ,والتي وضعها المتصوفة في فكرة إبداعهم ما وراء لسان الأمة وعرفانها وإيمانها لسانهم وعرفانهم وإيمانهم . وهي ذات الفكرة التي وضعها ابن عربي فيما اسماه بميزة الأمة المحمدية على السير اللامتناهي في ميدان الحقيقة ,بفعل صياغتها المرنة لعلاقة الفروض

والنوافل ,وتحول النوافل إلى الاستمرارية الدائمة للأصول . لهذا كان بإمكان البسطامي أن يخاطب "أهل المعقول والمنقول" قائلا بأنهم اخذوا علمهم عن الأموات ,بينما هو وأمثاله اخذوا العلم عن الحي الذي لا يموت! وأن يقول الجنيد "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ,ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات المستحسنات" ,وأن يقول أبو سعيد الخراز "كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل" ,وأن يقول أبو عثمان الحيري "عقوبة قلب المريدين أن يحجبوا عن حقيقة العلامات والمقامات إلى اضدادها" ,وأن يقول غيرهم وتتنوع الأقوال والإجابات وتبقى الحقيقة هي ذاتها .

وإذا كانت هذه الإجابات النموذجية تبدو في ظاهرها استخفافا بتجارب الأمة أفرادا وجماعات ,فلأنها حاولت دفع لسان الأمة وعرفانها وإيمانها إلى امداء قصوى . بمعنى تحويل الماضي إلى كيان سار في أساليب شحذ الانتماء لتجاربه . فالمتبجحون بالقيل والقال هم أموات التقليد وليسوا ورثة الحكمة النظرية المتراكمة في أقوال السلف وأحكامهم . بينما حقيقة الذين ماتوا في عبارة البسطامي هي حقيقة الحي الذي لا يموت ,لكن بعد مرورها بمعاناة التجربة الفردية(غير التقليدية) ,واستظهارها الحي في الإبداع . ولم يقصد الجنيد في وضعه "ترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات" بالضد من القيل والقال, سوى إظهار قيمة الحكمة العملية في التجارب الفردية باعتبارها أسلوب بلوغ الحقيقة . فالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات هو أسلوب تربية الإرادة . أي أن الجنيد يؤكد أيضا على قيمة التجارب العملية والنظرية للامة ولكن من خلال رصفه إياها في الوحدة المتجانسة للظاهر والباطن .

فالوحدة المتجانسة للظاهر والباطن هي ليست وحدة الروح والجسد الفردية ،ولا هي فقط تنسيق النية والإيمان في الجوارح واللسان والجنان ،بل والكينونة المتعمقة للامة في وجودها التاريخي والأخلاقي . إذ أن مخالفة الظاهر للباطن والباطن للظاهر يعرقل بناء الوحدة المتكاملة للفرد والجماعة . ولا يمكن تذليل هذه المخالفة دون تمثل تجارب الأسلاف الظاهرية والباطنية ،ولكن لا بمعايير الفرق والمذاهب ،بل بميزان الإرادة المتسامية . أما الإخلال بهذه "النسبة" الحية للظاهر والباطن ،فانه يؤدي إلى انقلاب الأمور إلى اضدادها . وهو انقلاب يحجب عن قلوب الأفراد والجماعة انتمائهم للحق واستلهامهم لطاقات الحقيقة وآمالها . ذلك يعني إن العقوبة الوحيدة على عدم التمسك بتجارب الأمة في ظاهرها وباطنها(تاريخها وأخلاقها) هي فقدان روح الانتماء والإبداع .

ولا يعني روح الانتماء والإبداع الذي وضعه الصوفية في فكرة الحق سوى تمثل تاريخ الأمة وتثويره في تجاربهم الفردية . إذ جعلوا من تثوير التجارب التاريخية للامة المحك الدائم للانتماء الحق إليها والإبداع الحق فيها . فالانتماء والإبداع يفترضان في التصوف أن تجري معاناتهما في الظاهر والباطن ،لان الحقيقة بنظرهم ليست بديهة . فالبديهيات معقولة بقواعد المنطق . ومن ثم فإن هويتها وحيويتها محصورة برياضة الذهن المجرد . لهذا وجدوا حتى في اشد الأشكال منطقية ورصانة للقيل والقال "حقائقا ميتة" . ولا يعني ذلك إقرارهم بإمكانية وجود حقائق ميتة، بقدر ما يعني دعوتهم لإحيائها الدائم . فالحقيقة لا تموت ولا تندثر، ولكنها شديدة الحساسية في حال مداعبة أعطافها الثقافية .

لقد أرادوا القول ،بان معنى الحقائق هو أثر قائم في "منطق الثقافة" ،لأنه الوحيد القادر على أن يجعل الانتماء إبداعا والإبداع انتماءا . فالإبداع حسب قواعد منطق الثقافة وضمنها هو استخلاص

حقائقها والإخلاص لها .أي أن الإبداع الحق هو انتماء مخلص إلى حقائق الثقافة الخاصة .إضافة لذلك هو فعل الذي يصعب حصر أشكاله بما في ذلك في ميدان وعي الذات .

وإذا كان التصوف هو وعي الذات المتسامي ,فإن تجلياته في دقائقه هي توكيد وكشف لحقائقه . لقد وقف المتصوفة في تحديد هويتهم وانتمائهم أمام الفكرة التي بلورها منطق الثقافة الإسلامية عن "العلم الواجب" . وساروا في لسان الأمة وعرفانها وإيمانها ,أو منطقها إلى نهايته من خلال السير بنوافل علومها وأعمالها . ولم يحاصروا أنفسهم ضمن تقليد الفرائض الفقهية والعقائد الكلامية(المذهبية والفرقية) ,بل أنزلوا منطق الثقافة في تحديد مواقفها من العلم والأولويات فيه ,إلى ميدان وعي الذات المعرفي – الأخلاقي . لهذا تكلموا عن "علوم الحقيقة" باعتبارها مجموعة الحقائق المستمدة من معاناة التجارب الفردية للتصوف ضمن شريعة الأمة . وهو أمر جعل علومهم تتنوع في مظاهرها وتتوحد في بواطنها بوصفها "علوما صوفية" .

فعندما صنف الكلاباذي علوم الصوفية وابرز ما تميزها عن الآخرين ,فانه حاول حصرها ضمن ما اسماه بعلوم الأحوال,التي تحوي على علوم الحكمة والمعرفة والخواطر والمشاهدات والمكاشفات . فعلوم الصوفية هي علوم العمل . والأحوال هي مواريث الأعمال . من هنا سلسلة معرفة آفات النفس ,ومعرفة النفس ورياضتها ,وتهذيب أخلاقها باعتبارها حلقات علم الحكمة . أما علم المعرفة فهو علم مراقبة الخواطر وتطهير السرائر . أما علم الخواطر فهو كل ما له علاقة بها . في حين تحتل علوم المشاهدات والمكاشفات ذروة علومهم لأنها علوم الإشارة, التي تفردّ به الصوفية عن الآخرين . إذ أن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التحقق بها إلا بالمنازلة(بالتجربة الفردية) .

وعندما قسم سراج الدين الطوسي العلوم الإسلامية الأساسية إلى ثلاثة ,فانه جعل من علوم الصوفية علم حقائق الأيمان (إلى جانب علم القران وعلم السنن والبيان ,أو علوم أهل الحديث والفقهاء) . وهو تصنيف بناه على أساس منطق الثقافة الإسلامية ورؤيتها عن وحدة الإسلام والإيمان والإحسان ,ولكن من خلال إدراج هذه المفاهيم في الرؤية الصوفية عن وحدة الظاهر والباطن والحقيقة . فالإسلام هو الظاهر, والإيمان هو الباطن ,والإحسان هو الحقيقة . في حين نظر السهروردي إلى علوم الصوفية كلها على أنها "إنباء عن وجدان ,واعتزاء إلى عرفان ,وذوق تحقق بصدق الحال ولم يف باستيفاء كنهه صريح المقال ,لأنها مواهب ربانية ومنائح حقانية استنزلها صفاء السرائر وخلاص الضمائر" . أي أن إدراك حقيقتها هو إدراك حقيقة التصوف, باعتباره وجدانا خالصا متمرسا في المعرفة ومتحققا بأذواقه في صدق الحال . وإذا كان من الصعب التعبير عن مضمونه بصريح العبارة العاجزة عن استيفاء كل ما في الحال ,فلأنها مواهب ومنح متسامية وحقائق مستمدة من صفاء الروح وإخلاص الضمائر . وعلوم الصوفية هي حصيلة هذه المواهب والمنح (أو المعارف الحقيقية) ,والتي دعاها السهروردي أيضا بعلم الدراسة وعلم الوراثة ,ودعاها الكلاباذي بعلوم الأحوال ,ودعاها الطوسي بحقائق الإيمان ,استنادا إلى أنها علوم تسعى جميعها إلى توحيد حقائق الظاهر والباطن . فإذا كان الإحسان ,حسبما يقول الطوسي ,هو حقيقة الظاهر والباطن ,استنادا أيضا إلى أن العلم عندهم مقرون بالعمل ,والعمل مقرون بالإخلاص ,والإخلاص في زيادة بالعلم والعمل لا متناه ,فان السهروردي جعل من مسار التفقه والعلم والعمل و المعرفة والاهتداء طريقهم اللامتناهي انطلاقا من انهم لما تفقهوا علموا ,ولما علموا عملوا ,ولما عملوا عرفوا ,ولما عرفوا اهتدوا إلى الحق والحقيقة .

إن حصيلة هذه الوحدة المتنوعة (للظاهر والباطن والإسلام والإيمان، والطريقة والشريعة) في الوجد والذوق والكشف تقوم في توكيد الانتماء الحق إلى الإسلام وعالمه الثقافي[٥] ، أي كل ما يؤدي في نهاية المطاف إلى إبداع الحقيقة المتسامية وتذوقها الخالص في الحال[٦] . فالذوق الخالص في الحال هو الصيرورة الوجدانية لاستواء الإرادة وتكامل كيانها الروحي،ولأنه محط النسبة اللامرئية في توحيد المتناقضات وتوليفها الدائم في إبداع الأنا الصوفية ،أو الأنا الباطنية (المجردة) في انتمائها للكلّ الصوفي (الإسلامي والإنساني) .

التصوف في إبداعه هو النسبة الحية والتوليف المتسامي لحركة الوجدان المتصَيرة في طريق الانتماء الكامل للحق(الحقيقة) . والتصوف في كلة تلوين وتمكين،أو إبداع للانا المتحققة بالحق . لهذا قالوا "من إمارة اتصال المتمكن أن يبطل بالكلية عن كليته"[٧] ، وليس الإبطال الكليّ هنا سوى التصفية الدائمة للانا المتصيرة في الطريق ،والنفي الدائم بمقاييس المطلق لإبداعها . لان مثالها العملي هو الصيرورة المتراكمة والمشذبة للانا المتحققة في وجدها ووجودها ،أو الأنا الساعية لإخماد بشريتها . إذ لا يكون وجود(أو معاناة)الحق ،كما يقول المتصوفة ،إلا بعد خمود البشرية (الأنا الشرطية ،الاصطناعية ،والعارضة بالعلائق والعوائق) .

وهي العملية الإرادية (الإبداعية) لإبطال (أو إسقاط) الإرادة الجزئية . من هنا قول الحسين النوري "منذ عشرين سنة بين الجد والفقد" ،كما لو انه أراد القول ،بان إسقاط البشرية هو شرط تكاملها في منطق النسبة اللامرئية لوجود الحق والحقيقة (وجوديا و وجدانيا) . لقد عّبر النوري هنا عن المعادلة الباطنية بمفارقة ظاهرية . فتكامل الصوفي بالحق يفترض خمود البشرية فيه .أي لا يفعل إلا تحت "سلطان

الحقيقة . فسلوك الإنسان بين الوجد والفقد يشير إلى عدم بلوغه التجرد الكامل من ثقل العلائق وعدم ارتقائه إلى مصاف الحقيقة بوصفها تجردا كاملا للحق . فظهورها يعني فقدان الحقيقة ,وبالعكس أيضا . فبلوغ الحقيقة يفقد الأشياء مما حولها من بريقها الزائف ويجعل منها "لا أشياء" . من هنا قولهم "درجات التواجد والوجد والوجود هي كمن شهد البحر وركب فيه وغرق فيه" . والغرق في بحر الحقيقة يستلزم "خمود البشرية" ظاهرا وباطنا . وكذلك قولهم ,بان لصاحب الوجود حالتان أبدا متعاقبتان ,حال صحو هو بقاؤه بالحق ,وحال محو هو فناؤه بالحق . أي "الحالة الثابتة" والمتراكمة وراء أحواله في مقاماته[8] .

إذ ليس الفناء والبقاء سوى الأسلوب الاشمل والإطار العام لبناء النسبة اللامرئية في توحيد الصوفي بالحق . فإذا كان الخوف والرجاء , باعتبارها الحالين الأولين في تربية الإرادة المتطهرة من بقايا العلائق والعوائق (لان الخوف والرجاء من المستقبل) ,فان القبض والبسط هما حالان يواجهان الوقت (الحاضر) . لهذا قالوا ,أن صاحب الخوف والرجاء متعلق بمستقبله وصاحب القبض والبسط أخيذ وقته . وليس الأخير سوى ذاك الذي تتصير معاناته في تجارب وتجاوب خوفه ورجائه, انقباضه وانبساطه ,بمعايير الحق من اجل جمعها في بناء ذاته باعتباره "ابن الوقت"[9] . وبهذا المعنى يمكن فهم قول الجنيد "الخوف من الله يقبضني ,والرجاء منه يبسطني ,والحقيقة تجمعني . والحق إذا قبضني بالخوف أفناني ,وإذا بسطني بالرجاء ردني علي ,وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني"!

وهي ذات الوحدة المتبلورة وراء تناسب الهيبة والأنس ,والصحو والسكر ,والغيبة والحظور ,والمحو والإثبات[10] . فالرجاء على قدر

الخوف ،والبسط على قدر القبض ،والأنس على قدر الهيبة ،والحظور على قدر الغيبة . وبالعكس أيضا! فهي العملية التي تصقل الذات العارفة في ارتقائها ،لان النفي القائم فيها يرتكز على تذليل لجزئية بالكليّة، والعرضية بالمطلق . ومن ثم إبداع الذات الصوفية المتوحدة بالحق .

إن وحدة النسب القائمة وراء تضادات الأحوال ليست إلا منطق التكامل الصوفي في الطريق . أي كل ما يؤدي إلى إبداع ذات الصوفي بذاته باعتباره الأسلوب المكافئ في حقيقته للتكامل التلقائي في أصول الثقافة وفروضها .

فقد أبدعت الثقافة الإسلامية فروضها وأصولها باعتبارها كلا واحدا ،وألزمت في تلقائية مسارها انتماء الجميع لحدود يصعب حصرها ،وعمّمت خصوصياتها في رؤيتها الفقهية (القانونية) والأخلاقية والدينية . ونسجت الثقافة من تفقهها وأخلاقها ودينها (أو من دينها ودنياها) توليفاتها المتنوعة في مختلف ميادين المعارف والعلوم ،والفرق والمدارس .

ولم يشذ المتصوفة عن ذلك . فقد تمّثلوا حصيلة الثقافة الإسلامية من خلال بذل أرواحهم فيها وإعادة صقلها في تجاربهم ،كما لو أنهم أرادوا تحويل ذواتهم إلى مرآة الثقافة الإسلامية في اسنى وأنقى وأدق خلجاتها العلمية والعملية . فإذا كانت أحكام العبادة في ميدان الفقه والعقائد على سبيل المثال ،ترمي إلى تحديد علاقة المسلم بالعقيدة ،والمؤمن بالله ،والفرد بالجماعة (الأمة) وبناء هذه العلاقة ضمن مفاهيم الواجب والفرض ،والمباح والجائز ،والحلال والحرام ،فان تلقائية هذه العلاقة في تكامل الصوفي ،أو منطق النسب القائمة وراء أحواله ،تقوم في إبداع وحدته الحقيقية . فإقامة أحكام العبادة بالنسبة له لا تعني مجرد تنفيذها بمعايير الجماعة (العوام) ،بل وفي وحدتها كإثبات بعد محو .

فالمحو هو رفع أوصاف العادة ,بينما الإثبات هو إقامة أحكام العبادة ,أي توحيد الفقه والأخلاق بالشكل الذي يدفع فروض الرؤية الثقافية إلى نوافلها اللامتناهية في الكينونة الروحية للخواص . لهذا تكلموا عن محو وإثبات بشرط العبودية ومحو وإثبات بشرط الحقيقة . ففي شرط العبودية يكون محو الزلة عن الظاهر من خلال إثبات المعاملات ومحو الغفلة عن الضمائر من خلال إثبات المنازلات ,ومحو العلة عن السرائر من خلال إثبات المواصلات . انه المسار الدائم للمعاملة والمنازلة والمواصلة من خلال تطهير الظاهر والباطن وتوحيدهما في السر . وليس هو سوى حقيقة الصوفي في عبوديته للحق . أما في شرط الحقيقة فالمحو ما ستره الحق ونفاه ,والإثبات ما أظهره الحق وأبداه .أي استبطان الظاهر واستظهار الباطن بالحق . وهي الصيغة المفارقة لصيرورة الأنا المتوحدة بالحق ,التي تجعل الصوفي يسمع الكلّ بالكلّ ,ويبصر الكلّ بالكلّ ,حسب عبارة الصوفية .

إن سماع الكلّ بالكلّ وبصر الكلّ بالكلّ هي ذروة انتماء الصوفي إلى الحق . ففي مظهرها تبدو استعادة شخصية لنموذج "السميع البصير" . أما في حقيقتها فهي الاستماع المجرد والرؤية المجردة للحقيقة . أي كل ما يحصل على صيغته الخاصة في مفهوم "السماع" الصوفي . ففي ميدان الحقيقة هو السماع المطلق ,الذي يكشف عن نفسه الصيرورة والتحلل ,والشريعة والنظام ,والحس والعقل . فقد نظر ابن عربي ,وعلى سبيل المثال ,إلى السماع بوصفه الطرف المكمل للقول ,وفي وحدتهما الكلّ المتجسد في الوجود (العالم) والشريعة والمعرفة . فالسماع هو نسبة ,والعالم في وجوده نسبة أيضا تناسب الموجودات . فالمناسب فيه كالأوزان في الكلام . وأما ظهور العالم واستمراره فهو لسماعه قول الحق . وكذلك الحال بالنسبة لوجود الشرائع والأديان(أو النظم الاجتماعية والعقائدية) . فالتفريق بين طريقي

السعادة والشقاوة غير ممكن دون القول الإلهي (الحق) والسماع الكوني (الذي يدرك حقيقة الوزن و نسبه المعقولة في القول) .

شكلت هذه الأفكار المقدمة ,والتي بنى عليها ابن عربي منظومته عن السماع الطبيعي والروحاني والإلهي وباعتبارها درجات تتطابق مع مستويات مع الحس والعقل والحدس . فالطبيعي يتطابق مع إدراك الأوزان(النسب) بين الأخلاط(القوى الإنسانية) لأنه سماع يطربها ولا يعلمها . فهو سماع لا يكون معه علم . أما السماع الروحاني ,فان متعلقه "صريف الأقلام الإلهية في لوح الوجود المحفوظ من التغيير والتبدل" . إذ الوجود كله رق منشور والعالم فيه كتاب مسطور . فالأقلام تنطق وآذان العقول تسمع ,والكلمات ترتقم فتشهد ,وعين شهودها عين الفهم بغير زيادة ,كما يقول ابن عربي . و بالتالي ,فان السماع الروحاني يكون معه علم ومعرفة . وإذا كان هذا السماع يتطابق مع قدرة العقل في إدراك (أو سمع حقائق الأشياء) بصورة مجردة ,فان السماع الإلهي هو ذاك الذي بسمع الموجودات كلها . فالموجودات مسموعات ,والمسموعات أنغام . ومن هنا ربط المتصوفة السماع الإلهي بالأسرار ,لأنهم نظروا إليها نظرتهم إلى الحقيقة الباطنة (الخالصة) . واعتبر ابن عربي السماع الإلهي هو السماع من كل شئ وفي كل شئ وبكل شئ . انطلاقا من أن الوجود كله كلمات الله . وكلماته لا تنفد . وفي مقابلة هذه الكلمات أسماع لا تنفد . فكما انه ليس في الوجود إلا الله ,كذلك ما ثم قائل ولا سامع إلا الله . وهو سماع ساري في المسموعات . ومن ثم فان سماع الحق هو سماع مطلق كما أن وجوده مطلق .

ولا يعني سماع الحق سوى سماع الحقيقة ,أو سماع إبداعها في الطريق (الصوفي)[11] . وهو سماع يستجيب في درجاته ,شأن كل ما

له علاقة بالوجدان والعقل والحدس إلى ما في كنز الثقافة من حقائق عادية ومتسامية علمية وعملية . فالسماع الطبيعي والروحاني هو سماع الحس والعقل ,أو الجسد والروح ,وما ورائهما يترامى عالم لا متناه دعاه المتصوفة بطور ما وراء العقل (أو طور الولاية) . بوصفه توليفا المجرد والمتسامي للثنويات الكبرى عن علاقة الدين والدنيا . فالعقل والحس ,والروح والجسد هما تعبيران عن الدين والدنيا في الثقافة الإسلامية . وما ورائهما طور الولاية باعتباره الكيان الجامع على الإمكانيات اللامتناهية في إبداع الثقافة واستمرارها في النوافل ."فنوافل الثقافة"هي الامتداد التلقائي لأصول الثقافة ومبادئها الكبرى,التي كابد المتصوفة من اجل تمثلها بالانتماء إليها والإبداع فيها . فعندما يسعى المتصوفة إلى رؤية التزكية الذاتية لحقيقة الحق في مسارهم (الخاص), فأنهم لم يقصدوا بذلك سوى الخروج من حدود الحكمة العلمية والعملية للثقافة بالشكل الذي يجعل من ذواتهم تحقيقا خالصا في الإخلاص لها(الثقافة) . ومن هنا فكرتهم عن أن مساعي الصوفي ترمي في نهاية المطاف إلى "التخلص من مضيق عالم الحكمة إلى فضاء القدرة ,بحيث يزال عن بصيرته النافذة سجف الحكمة . آنذاك يصير سماعه كشفا وعيانا ,وتوحيده وعرفانه تبيانا وبرهانا . وتندرج له ظلم الأطوار في لوامع الأنوار" . فالتخلص من مضيق عالم الحكمة هو الخروج من إبداعها المتنوع و المحدود إلى الفضاء اللامتناهي للقدرة ومثالها في المطلق . ولا حدود لها ,لأنها ذاتها ليست إلا الإمكانية الدائمة في الذات . فهي المساعي التي تذلل محدودية الحكمة العقلية بإزالة سجفها وأستارها وحجابها عن البصيرة ,آنذاك يصبح السماع كشفا وعيانا ,والتوحيد تبيانا وبرهانا . أي يجري تذليل جزئية الحس والعقل في العيان والبيان والبرهان وتوليفهما في صدى الحقيقة المجردة والقادرة على تذليل (تجاوز و طي) أطوار (مراحل ودرجات) الوجود والمعرفة بأشعة الأصول والمبادئ الكبرى للثقافة نفسها .

فالإخلاص الخالص للأصول باعتباره انتماء حقا ,والإبداع اللامتناهي في نوافلها يجعل من مطابقة الذات العارفة مع حقائق الثقافة نفسها أمرا ممكنا من خلال صقل نماذجها العيانية والبيانية والبرهانية في التجربة الفردية . أي الاختمار الدائم للذات وترشيحها بالمرشح المنسوج من خيوط التجارب الفردية الأصيلة . وهي عملية تضع الحقائق الكبرى للثقافة على محك الانتقاد الدائم ,كما لو أنها تريد القول ,بان الحقائق الكبرى للفكر هي حقائق الرؤية الثقافية . وبالعكس أيضا . ومن ثم فان تجربة التصوف في إبداع آلية السماع الحق هي تجربة إبداع آلية السماع الذاتي ,باعتبارها آلية الانتماء المتجدد في اكتشاف الذات الثقافية في الحقيقة ,واكتشاف الحقيقة في الثقافة . وليست هذه بدورها سوى آلية الاستماع للذات الثقافية للامة بمعايير الحق والحقيقة .

إن الاستماع إلى الذات الثقافية للامة بمعايير الحق والحقيقة يبدع بالضرورة قيم وأساليب التحرر والاستقلال ,الصدق والإخلاص ,ورفض التقليد ونبذ التعصب . ومن ثم الإدراك الدائم للنفس ,ووعي الذات المتحققة بقيم وأساليب الثقافة المتسامية . ومن ثم استقطاب الذات وزجها في فلك الانتماء والإبداع الدائم لحقائق الأمة ,ومبادئها الكبرى .

فقد سار الصوفية بمعايير الأنا والأمة ضمن فلك الأنا- الجماعة - الأنا ,وبمعايير الأنا والمطلق ضمن فلك الشريعة - الطريقة - الحقيقة . فالحقيقة المتبلورة في تجارب الأمة(أو شريعتها) هي حقيقة التصوف ولكن بعد مرورها بطريق التنقية والإخلاص . أما اكتمالها في تجارب الصوفية, فهو تكاملها "بمعاناة الحق" ,وسموها المتجدد باعتبارها مرجعية روحية(خالصة) . وهي حصيلة وضعها المتصوفة في إدراكهم لخصوصية وغايات علمهم وعملهم . فقد انطلقوا ,شأن اتجاهات الإسلام الكبرى, من "علم الفريضة" المتبلور في شريعة الأمة(أو تجاربها) ,لكنهم لم يقفوا

عند حدود تقنين قواعد هذا العلم (في أركانه وعقائده) ,بل تجاوزوه في مجرى "معاناة الحق والحقيقة" إلى "طريق الاستقامة" . وليست هذه الأخيرة سوى استقامة الإرادة في انتمائها للحق والحقيقة ,وتكوينها للذات المبدعة . من هنا قولهم "كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة" . إذ الغاية من المعرفة حصول اليقين . وبلوغ حقيقة الاستقامة هو الذي يحدد قيمة علومهم وفضائلها مثل علم الحال والقيام والخواطر واليقين والإخلاص ,والنفس ,ودقائق الهوى ,وعلم الضرورة ,ومعرفة حقائق المقامات ,وعلم المراقبة والمحاسبة ,والرضا والزهد والتوكل والمحبة, وعلوم المشاهدات ,وعلوم الفناء والبقاء ,وتفاوت الأحوال من استتار وتجلي ,وجمع و فرق ,ولوامع وطوالع ,وسكر وصحو وغيرها ,ومما وراءها من علوم العمل والذوق . ومن هنا قول الواسطي "الراسخون في العلم هم الذين رسخوا أرواحهم في غيب الغيب ,وفي سرّ السرّ ,فعرفهم من عرفهم . وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات ,فانكشف لهم من مدخور الخزائن ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم, وعجائب الخطاب فنطقوا بالحكم" . ولا يعني الرسوخ في غيب الغيب وسرّ السرّ سوى الثبات بين الأزل والأبد ,أو الثبات بالحق في الآن الدائم . ولا يعني الغوص في بحر المعرفة سوى بلوغ الحقيقة بالفهم لا بالتقليد ,وبالتجربة الفردية لا بتقنين العلائق (العادات والمصالح العابرة) . فهو الأسلوب الذي يؤدي إلى اكتشاف الحقائق والنطق بالحكمة . وليس المقصود بالحكمة هنا دقة الكلام في عيانه وبيانه وبرهانه ,بقدر ما هو إدراك حق اليقين في الذات ,وتجسيده العملي في فلك الأنا- الجماعة- الأنا . لهذا قالوا "علم بلا عمل وسيلة بلا غاية وعمل بلا جناية" . وحدد هذا الموقف خصوصية العلم في وعيهم الذاتي, باعتباره ابتداء ببذل الروح وانتهاء بكماله .

إن مفارقة الانحصار بين الابتداء ببذل الروح والانتهاء بكماله ,وهي مفارقة الفناء في الحق والبقاء فيه على كافة المستويات(العلمية والعملية ,الفردية والجماعية ,الأخلاقية والسياسية . . .) . أي كل ما حدد أيضا ماهية التصوف وخصوصية تجاربه ,أو ماهية الانتماء إليه وتنوّع الإبداع فيه . وهو الشيء الذي نعثر عليه في المفاصل الكبرى للصوفي والتصوف ,سواء في "التوبة" وتجسيدها في العلم والعمل ,أو في تمّثلهم آداب الطريق ,وصقل وتجديد مكوناته وتعميقها في التجارب الفردية . من هنا فكرة الصوفية عن أن تنوّع أقوالهم في العبارة كله صحيح ,لان مرجع الصدق فيها يعود إلى الحق ,وأن أقوالهم (أو أحكام تجاربهم في أحوالهم) حق لأنها معالم في السير صوب المطلق . من هنا قول الجنيد "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة" ,و"انه عنوة لا صلح فيها" . في حين قال سمنون "التصوف أن لا تملك شيئا ولا يملكك شئ" . وأن يحده عمر بن عثمان المكي بعبارة "أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت" . وأن يقول معروف الكرخي "التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق" . وأن يقول الشبلي "التصوف جلوس مع الله بلا هَم" ,و"انه العصمة عن رؤية الكون" .

كمن وراء هذا التنوع في العبارة تنوع التجارب والأحوال ,أو فردانيتها في الطريق (الصوفي) ,باعتبارها نماذجا "حسية" لتجليات روحهم المطلق في كيفية تربية المريد ,وتسوية الإرادة ,وصيرورة الشيخ قطبا ومرجعيته الروحية . من هنا تنوع رؤية الصوفية لذاتها .فقد وجد ذو النون المصري في الصوفي ذاك "الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب" ,وأن يجده احمد الجلاء في ذاك الذي "كان مجردا عن الأسباب, وكان مع الله بلا مكان" ,وأن يجده الحلاج فيمن هو "وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحد" ,ويراه الجنيد فيمن كان "كالأرض يطرح

عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح" ,و"انه كالأرض يطؤها البر والفاجر ,وكالسحاب يظل كل شئ ,وكالقطر يسقي كل شئ" , ووجد التستري في الصوفي ذاك الذي "يرى دمه هدرا وملكه مباحا" . أما الصوفية عند الشبلي فهم "أطفال في حجر الحق" ,وفي حين وجد الحصري في الصوفي ذاك الذي "لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده" .

يعكس هذا التنوع الإمكانيات اللامحدودة للتصوف في إبداع أشخاصه ومنظوماتهم ,ويعبر أيضا عن قدرته الهائلة في سقي جذور الإبداع الثقافي بمياه حياته العذبة . ففي كيفية إدراكه للأصول الكبرى, والمبادئ الجوهرية للشريعة الوجودية والروحية للامة يقدم نموذجا للإبداع ,وفي إبداعه يقدم نموذجا لكيفية تحقيق الانتماء للامة وإنجازاتها الثقافية بمعايير الحق والحقيقة .

* * *

الباب الخامس

التجربة الصوفية وصيرورة الروح المبدع

الفصل الأول:
التجربة الصوفية - تجربة المطلق الإسلامي

"كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول

وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول"

(القشيري)

إن بلوغ الثقافة إدراك الأصول الكبرى لشريعة وجودها التاريخي والروحي يعني إمكانية الثقافة على التحقق الدائم بمطلق إبداعها المتنوّع . وهو بلوغ يكشف عن كيفية تنامي العناصر الأولى للفكر النظري والعملي وكيفية انتظامهما في الصيغ المقبولة والمعقولة للتيارات المتصارعة والمتكاملة في الانتماء للكلّ الثقافي . فالجميع تحترب في الكلّ الثقافي وتتناغم في عناصر وعيه المتنوع عن الحق والحقيقة . وهي مفارقة تكشف عن أن إدراك الثقافة لأصول شريعة وجودها التاريخي والروحي ينتظم في تراكم وإخلاص وعيها للحق والحقيقة . فالجميع تخلص لما فيها ,وتؤسس له بمعاييرها . ومأثرة الصوفية تقوم في إخلاصهم للإخلاص ,كما في قول التستري :

الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم,

والعلم كله حجة إلا ما كان منه العمل,

والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه،

وأهل الإخلاص على خطر عظيم .

إذ الإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه والصبر عليه ،والصدق لا يتم إلا بالإخلاص فيه والمداومة عليه كما يقول ذو النون المصري . أي بالحركة الدائمة فيه ،ونفيه الذاتي بمعاييره . "فنقصان كل مخلص في إخلاصه، هو رؤية إخلاصه . فإذا أراد الله أن يخلص إخلاصه اسقط عن إخلاصه رؤيته بخلاصه فيكون مخلصا" ،كما يقول أبو بكر الدقاق .

إن الدورة التامة للإخلاص (أو الإخلاص للإخلاص) تتضمن في ذاتها فعل التحدي الدائم للخروج من حيز الشريعة الوجودية للحق) إلى حيز الشريعة الروحية (للحقيقة) . أي كل ما يحوي في ذاته تجربة التصوف ككل باعتبارها تجربة الكل الإسلامي في مساعيه نحو المطلق . وليس المقصود بالخروج من حيز الشريعة الوجودية إلى حيز الشريعة الروحية ،سوى ارتقاء الأنا الصوفية في ميدان الشريعة الطبيعية - التاريخية أو شريعة الحق(القانون) إلى ميدان الشريعة الماوراطبيعية (المافوق تاريخية) أو شريعة الحقيقة ،والبقاء في حيز الثقافة الخاصة والخروج عليها بمعاييرها إلى ميدان الحقيقة المطلقة . وقد اتخذ ذلك في مظهره العام أسلوب الانتقال من ميدان اللسان إلى عوالم الجنان فالعرفان ،وباعتباره أسلوب الارتقاء الطبيعي (أو التاريخي) للحق .

فالحق المجرد هو المعيار المتراكم في لسان الثقافة عما هو مدقق ومحقق في تجاربها العلمية والعملية . وعندما وقف الصوفية أمام مهمة التأسيس لإخلاصهم الخاص بمعايير الثقافة الإسلامية ،فانهم حاولوا الكشف عن أن كيانهم هو كيان الإسلام الحق . وبدءوا بالتدليل على ذلك من خلال تتبع وجودهم التاريخي في "سلسلة الحقائق" المكنوزة في القران ،وباعتباره لسان الحق (المطلق أو الله) . فعندما رتب الطوسي

آيات القران وكيفية اتباع الصوفية في فهمهم لها ,فانه ابتدأ بتقرير القول ,بان المقصود بالكتاب في القران هو القران . وأن معنى (ننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للعالمين) و(القران الحكيم) و(حكمة بالغة) و(ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) هو أن فيه هدى وبيانا للصوفية في جميع ما أشكل عليهم من أحكام الدين بعد أيمانهم بالغيب . وانهم فهموا الآية (نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) بمعنى أن تحت كل حرف منه كثيرا من الفهم مذخورا لأهله على مقدار ما قسم لهم من ذلك . وانهم فهموا من الآيات (كل شئ أحصيناه في إمام مبين) و(أن ما من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) معنى الأشياء المتعلقة بعلم الدين وعلم الأحوال التي بين الإنسان والله . وفهموا من الآية (أن هذا القران يهدي التي هي أقوم) معنى انه لا سبيل إلى التعلق بالاصوب مما يهدي إليه القران إلا بالتدبر والتفكر والتيقظ والتذكر وحظور القلب عند تلاوته . وانهم فهموا من الآية (ليتدبروا آياته وليتذكروا أولوا الألباب) معنى إن كل ذلك لا وصول إليه إلا بحظور القلب . وفهموا من الآية (من أتى الله بقلب سليم) معنى القلب الذي ليس فيه غير الله .

لقد رتب الطوسي آيات القران وجعل منها لسان الحق الإسلامي في ارتقائه صوب الحقيقة . واستنطق منطق الارتقاء الروحي للامة في بلوغ حقيقتها المطلقة (أو مطلقها الثقافي) . فالصوفية لم يحتاجوا إلى التدليل على أن القران هو كتابهم بالمعنى المتعارف عليه في عقائد الملة (الدين) . ولكنهم ابتدءوا به وتمرسوا عليه في آياته وكلماته وحروفه, باعتباره مكتوب لسانهم الخاص . انهم دمجوا في فهمهم إياه استنطاق تجاربهم الوجدانية وحولوه إلى أسلوب رؤيتهم ومكنون رمزيتهم في القول والفعل . فالابتداء بتحديد ماهية الكتاب والانتهاء بتفريغ القلب من كل شئ سوى الله ,هو طريق الصوفي والتصوف معا . بمعنى الابتداء بالكلمة والانتهاء بها . أي قطع الدورة الضرورية للانتقال من لسان الحق

إلى لســان الحقيـقـة . فـهي الدورة الدائمـة والطريـق اللامـتناهي في أشخاصه ونماذجه . ففي خطوطه العامة وهو الإقرار الأولى بان الكتاب هو القرآن وأن فيه هدى وبيانا للمريدين والسائرين في طريق الحق في جميع ما أشكل عليهم من أحكام الدين ولان تحت كل حرف منه كثيرا من الفهم مذخورا لأهله وفي ثنيته كل شئ من علم الدين والأحوال . فهو الحد الأولى في الخطوط العامة للانتقال من لسان الشريعة إلى حقيقة الشريعة ومن لسان الحق إلى لسان الحقيقة . فالجميع تشترك بالقدر الضروري من وعي انتمائهم للسان الأمة الجامع وحروفه الناطقة في قراءته (القران) . غير أن هذا الحد الضروري الذي استجمع في رمزيته المكثفة تجارب "الأولين والآخرين" احتوى أيضا على إمكانية الصيرورة الدائمة للظاهر والباطن في فهم تجارب الماضي وإعادة استنطاقها . أما في التصوف فقد ارتقى استنطاق لسان الحق في تعامله مع تجارب الأمة في شريعتها إلى لسان الحقيقة .

فالمتصوفة لم ينظروا إلى علاقة الإنسان بالله (المطلق) بمعايير علم الدين فحسب وبل و بمعايير أحوالهم ووجدانهم الخاص . ذلك يعني أن إخلاصهم لحقيقة الدين يتعدى أيضا إخلاصهم للحق فيه إلى الإخلاص للحقيقة كما هي . وهو إخلاص ممكن بمعايير الخواص فقط . فقد أكد الطوسي على انه لا سبيل إلى التعلق بالاصوب مما يهدي إليه القران إلا بالتدبر والتفكر والتيقظ والتذكر . ولا وصول إليه إلا بحظور القلب الذي ليس فيه غير الله . آنذاك تدور الحقيقة دورتها بالرجوع إلى بدايتها . بمعنى إعادة بناء كلماتها من حروف التجربة الفردية . وهو المقصود بآراء المتصوفة عن أن القران كلام الله ولا نهاية لكلماته و معناها لأنه لا نهاية لله . ومن ثم لا نهاية لفهمه وفهم معناه .

إن المقصود بعدم تناهي المعنى واستحالة فهمه النهائي هو معنى المطلق الإسلامي والذي ينكشف لمريديه وعارفيه في إرادتهم إياه

ومعرفتهم به (أو ما دعاه المتصوفة بعبارة مشاهدتهم إياه وتحليهم بصفاته) . أي فيما يبتدئون به من انكسار القلب(التوبة) وينتهون إليه من إعادة بنائه من جديد في استكمال طريق الحق والحقيقة . من هنا قول أحدهم :

مكثت عشرين سنة لا يخطر لي ذكر طعام حتى يحظر,

ومكثت عشرين سنة اصلي الفجر على طهور العشاء الآخرة,

ومكثت عشرين سنة لا اعقد مع الله عقدا مخافة أن يكذبني على لساني ,

ومكثت عشرين سنة لا يسمع لساني إلا من قلبي,

ومكثت عشرين سنة لا يسمع قلبي إلا من لساني .

وكان بإمكانه أن يزيد عقود السنين أو يقللها . فالحقيقة تبقى وراء شريعة وجوده الطبيعي . أنها تستند إلى ما في شريعة الحق من رؤية متسامية للروح والجسد بالشكل الذي يذلل ذكر الطعام (البطن) ونظافة الجسد (الطهارة) ويرفعها إلى عقد اللسان باعتبارها الدرجة التي يرتقي فيها إلى مصاف الجنان (القلب) . آنذاك لا يسمع لسان الصوفي إلا من قلبه (أي لا يقول إلا من حقيقة ما هو عليه) باعتبارها الدورة الضرورية للانتقال من لسان الحق (في الجسد والظاهر والشريعة) إلى لسان الحقيقة (من الروح والباطن والقلب) . فهو الحال الذي يؤسس في تلقائيته لدورة اللسان و الجنان في المعاناة والفعل (أو الوجدان والذوق) وبحيث يصبح لسانه قلبه وقلبه لسانه . وهو طريق كل متصوف في الطريق . فقد ابتدأ سهل التستري طريقه في الطريق برؤية قلبه ساجداً . فحار في تفسيره و تنقل في ديار الخلافة إلى أن عثر على شيخ في عبادان أجابه بعد استفساره بالسؤال :

- يا أيها الشيخ أيسجد القلب ؟

- إلـــى الأبـــد!

عندها وجد في سجود قلبه معنى البداية وآفاقها اللامتناهية في طريق الحق . أي كل ما يؤدي إلى الحظور التام للقلب الذي ليس فيه إلا الله . بحيث أجاب في إحدى المرات على سؤال وجّه إليه عن ماهية القوت بكلمة : الله! وعندما قالوا له :

-عن الغذاء نسألك يا سهل! ؟

- الله!

- يا سهل إننا نسألك عن قوت الأجسام!

- ما لك و لها! دع الديار إلى بانيها وأن شاء عمّرها وأن شاء خرّبها[١٢] .

لقد أجاب التستري واستجاب إلى حقيقة حظور القلب الذي لا شئ فيه لغير الله . فهو المطلق القائم وراء كل وجود ,والحظور الذي يحدد تعامل الصوفي مع الكلام ,أو كيفية تأسيسه للشريعة الوجودية (شريعة الحق) بالجنان (القلب) . فقد رد البسطامي على رجل طلب منه القوت بعد مرور يومين بدون زاد :

- القوت عندنا الله!

- يا أستاذ لابد مما لابد منه!

- يا غلام لابد من الله!

- يا أستاذ أريد شيئا يقيم جسمي في طاعة الله!

- يا غلام أن الأجسام لا تقوم إلا بالله .

إن تحوّل الله (المطلق) إلى قوت الأجسام والأرواح هو إعادة تركيب حروفه في كلمة القلب(الحقيقة) . لذا كان بإمكان البسطامي القول ,بان "توبة الناس من ذنوبهم وتوبتي من قولي : لا اله إلا الله! أني أقول بالآلة والحروف ,والحق خارج عن الآلة والحروف" . ولا يعني الخروج عن الآلة والحروف سوى الخروج على الجسد واللسان إلى الحقيقة بلسان الحال . آنذاك يجري اكتشاف الشريعة الوجودية وسنّتها بمعايير القلب (المطلق) أو بعيون الحقيقة . فمن نظر إلى الخلق بعين العلم ,مقتهم وهرب إلى الله . ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقا لهم إليه ,كما يقول البسطامي . بحيث جعله ذلك يقول في أحد أحواله : "وددت أن الله جعل الدنيا لقمة واحدة فاعطانيها حتى انبذها بين يدي كلب حتى لا يغتر به الخلق . ولو عذبني في نار جهنم مكان الخلق جميعا لما كان مني بكبير بما ادعيت أني احبه" .

إن النظر بعين الحقيقة هو النظر بعين المطلق . من هنا رد البسطامي على قول رجل قال"اعجب من عرف الله كيف يعصاه" ,بكلمات "بل عجبت ممن عرف الله كيف يعبده"! أي أن معرفته تحّير عارفيه في كيفية عبادته بمعايير الشريعة العادية وسننها . لان معرفة كهذه ترتقي إلى مصاف الحيرة والاندهاش أمام الجمال والجلال (المطلق) . آنذاك تصبح الإدانة الأخلاقية والشرعية للعصيان مجرد درجة دنيا في روية الصوفي ومواقفه . لأنه لا يتعامل مع أدب العصيان ,بل مع أدب الطاعة . لهذا كان بإمكان صوفي أن يقول :

- لان ابتلي بدخول النار احبّ إلي من أن ابتلي بمعصية

و لم ذلك ؟

-لان في المعصية خلاف ربي وسخطه ,وفي النار إظهار قدرته وانتقامه لنفسه .

فالمعصية تنتفي بالتوبة . والتوبة فعل واحد في كل من الشريعة والوجود . بينما توبة الطاعة فعل لا متناه للروح الأخلاقي العامل بوحي الحقيقة . وبهذا الصدد قال البسطامي "توبة المعصية واحدة ,وتوبة الطاعة ألف توبة" . فما وراء توبة المرء توبة الحق . إذ الغفران للناس منذ أن خلقوا هو الغفران لقبضة تراب ,كما يقول البسطامي .لان الوجود المتبقي منهم لا يتعدى ذرات تراب . ولو غفر الله لكل موجود متبقي ما كان ذلك بكبير عليه ,لأنه مصدر الرحمة . وهي الرؤية التي وضعها في سلوكه نحو المطلق الإسلامي . حينذاك تفقد الرؤية العادية للعلائق قيمتها وتضمحل في رؤية الحقيقة . وجعله ذلك يقول بان "لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل النار من النار" . وهو الحال المتبلور في مقام الرضا بالوجود وتساميه فيه . بمعنى التكامل في الحقيقة والقناعة بها كما هي . بحيث جعله ذلك يرى في الجنة "وبالاً على العارف"! وهو الحال الذي جعل أحد المتصوفة يقول "ركعتان تتقبل مني احب أليّ من دخول الجنة" . وعندما قيل له وكيف ذلك ؟ أجاب " لان في الركعتين رضا ربي ومحبته ,وفي الجنة رضاي وشهوتي" . وردّ البسطامي مرة على رجل من الأكابر قال :

- يا أبا يزيد! قد أعطيت تلك الدارين!
- وأي شئ يكون! إنما هما دارا إبليس!

حددت رؤية القلب (وعيون الحقيقة) مضمون العبادات باعتبارها إشارات ظاهرية للشريعة . لهذا كان بإمكان المتصوفة القول ,وبان معنى الصلاة هو "التجرد عن العلائق والتفرد بالحقائق" ,وأن معنى الصوم هو "الغيبة عن رؤية الخلق برؤية الحق" . وأن يصوغوا فكرة "صوم القلب" لا الجسد . فقد وجد البسطامي في الصلاة "تعب البدن" وفي الصوم "جوع البطن" . وعندما اتكأ مرة بأصابعه على أحد الجدران وهو في طريقه إلى المسجد ,خوفا من السقوط في الوحل ,قرر تفحص صاحب الدار

لكي يكون في حلّ منه . استنادا إلى انه لا يستند إلا على الله . ووجد في تفحص صاحب الدار لكي يكون في حل منه خير له من أن يذهب إلى المسجد ,انطلاقا من انه في الوقت سعة . وعندما أراد مرة الحج, استقبله أحد الأشخاص مستفسرا :

- إلى أين قاصد يا أبا يزيد ؟

- ذاهب إلى الحج .

- "طف حولي سبع مرات وناولني المائتي درهم التي معك للحج, فان لي عيالا"! عندها طاف البسطامي حوله وناوله المائتي درهم .

وصادف مرة من قال له وهو في طريقه إلى الحج :

- يا أبا يزيد إلى أين ؟

- ذاهب إلى مكة .

- الذي تطلبه تركته في بسطام وأنت لا تدري . تطلبه وهو اقرب إليك من حبل الوريد!

إن خروج الكلّ المتسامي من شريعة الحق إلى شريعة الحقيقة ,(الخروج من لسان الحق إلى لسان الحقيقة ,أو من لسان المقال إلى لسان الحال) جعل البسطامي يختصر موقفه من الحج كما يلي :

حججت أول حجة فرأيت البيت

وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت و لم أر البيت

وحججت الثالثة فلم أر البيت ولا صاحب البيت .

أي الحج الذي يمثل الدورة الكاملة للجسد والروح من ميدان اللسان (الظاهر) إلى ميدان الجنان (الباطن) .

غير أن هذه الدورة الكاملة للروح في سيرها صوب المطلق ما هي

إلا النفي اللامتناهي لحق الشريعة التاريخية في الحقيقة . مما حدد ضرورة البقاء الدائم للجسد ضمن الشريعة التاريخية للثقافة والعمل فيها روحيا . هذا نرى البسطامي "سلفي" حتى مخ العظام في بعض مواقفه . إذ يروى عنه دعوته لأصحابه بالرجوع عندما رأى من يدعي الولاية يبزق صوب القبلة ,قائلا "هذا الرجل ليس بمأمون على أدب من آداب الشريعة فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه من مقامات الأولياء الصديقين" ؟! أو أن يؤكد في أحد مواقفه قائلا "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وآداب الشريعة" . ذلك يعني انه جعل من آداب الشريعة مقدمة ضرورية للارتقاء في مقامات الأولياء ,فانه جعلها أيضا معيارا للانتماء الحق وأسلوبا للارتقاء في الحقيقة . من هنا تصويره تجربته في طريق المعرفة بعبارة "غصت في بحر المعرفة حتى بلغت بحر محمد . فرأيت بيني و بينه ألف مقام لو اقتربت من واحد احترقت"! وليس ذلك في "طريق الحق" سوى الصيغة الرمزية المعبرة عن إرادة البقاء في حيز الشريعة التاريخية للإسلام والارتقاء ضمنها إلى مصاف الرمز الأعلى : محمد! فمحمد هنا هو ليس الكيان التاريخي ,بل "المقام" المؤنسن للمطلق الإسلامي . لان المطلق الإسلامي يستوجب في واقعيته نموذج واقعي لا يمكنه في نفس الوقت الوقوف عند حد ,لان كينونته المتسامية في الله . وأكد مرارا على "أن السنة هي ترك الدنيا . والفريضة صحبة المولى . فمن يعمل بالسنة والفريضة فقد كملت معرفته" . وأن يجيب على سؤال وجه إليه عن رفع اليدين ,بعبارة "أنها سنة من سنن رسول الله . ولكن اجتهد أن يرفع قلبك إلى الله فانه أولى" .

وليست السنة الوجودية أو الشريعة التاريخية للامة مجرد جمع الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي ,بقدر ما هي حقيقة الموقف من الدنيا (الوجود) والمولى (المطلق الإسلامي) . إذ لا يعني ترك السنة وصحبة

المولى سوى نفي الأولى بالثاني ,أما تجاوز رفع اليدين إلى رفع القلب فهو مجرد مثالها المعبّر عن تجاوز "تجربة اللسان"(الجسد أو الظاهر) إلى "تجربة الجنان" (الروح أو الباطن) ,وباعتباره الشرط الضروري للسير في طريق الحقيقة .

فالتصوف وما فيه لا يحده شئ غير الحقيقة وتجارب الصوفية في تذوقهم إياها . فطريق البسطامي هو طريق أبى يزيد . وبالتالي فان النفي الدائم للسان بالجنان هو طريق كل صوفي في الطريق . في حين شكلت تجربة المحاسبي في نموذج "الرعاية لحقوق الله" منظومة ارتقاء الحق إلى الحقيقة ,أو الانتقال من حق الشريعة إلى حق الله (المطلق) ,أو من "لسان الحقوق إلى لسان الحقيقة" . إذ لا تعني الرعاية لحقوق الله باعتباره أسلوبا لبناء الذات بمعايير المطلق الإسلامي سوى الاستمداد النموذجي والأمثل لما في الشريعة الوجودية(التاريخية) للإسلام من رؤية لعلاقة الكلّ بالكلّ .

انطلق المحاسبي من إقراره بواقع افتقاد الأفراد والجماعة والأمة للرعاية . و لا يعني ذلك في منظومته سوى افتقادهم إلى مبدأ رعاية الذات بالذات المحكومة بفكرة الحق و الوجوب المتساميين . من هنا تأويله الآية(ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) بشكل جعلها مقدمة لذم عدم رعاية ما ابتدعه الإنسان ,فكيف بما يجب عليه ؟ إذ لا تعني وحدة الحق والواجب في منظومته سوى لسان الشريعة (الحق) الناطق بحقيقة الوجوب . ونعثر على دورة الانتقال (أو الارتقاء) الضرورية من اللسان (الحق) إلى الجنان (الحقيقة) عنده في سلسلة التقوى ,ثم الورع , فمحاسبة النفس . فالإنسان ,كما يقول المحاسبي ,موجود ليطيع أو يعصي . وعليهما تترتب أما سعادة أبدية وأما عذاب دائم . والطاعة الحقة تفترض في حلها عقدة الرعاية لحقوق الله ,الابتداء بتقوى الله في السر والعلانية ,والخوف منه وحسن الظن به والأنس إلى رجائه . أما

مضمونها فيقوم في العمل بطاعته على نور منه وترك معاصيه على نور منه في الجوارح (الظاهر) والضمير(الباطن) .

تؤسس هذه التقية الخالصة للظاهر والباطن (السرّ والعلانية) للرعاية بالأبعاد التاريخية (الواقعية والشرعية للإسلام) والروحية (المثالية والحقانية للتصوف) . أما الورع فهو استمرارها ,لان الإنسان يتورع عندما يتقي . وإذا كانت التقوى هي الدرجة الملازمة للسان الشريعة في الطاعة للواجب وتجنب المعاصي في الجوارح والضمير ,فان الورع هو الخضوع الكامل للحق (الله) بحفظ الجوارح (اللسان والنظر والسمع . . .) والقلب . بمعنى الاستكمال المتعمق لظاهر لسان الشريعة وتعميقه صوب الباطن (حق الحقيقة) . وهي دورة تنطلق حالما تستكمل نفسها في اللسان والجنان صوب عوالم محاسبة النفس في مستقبل الأعمال ومتدبر الأعمال . ولا يعني ذلك عند المحاسبي سوى إدراج الماضي والمستقبل في حركة عجلاتها الظاهرة والباطنة . بمعنى إدراج الأنا وآفاقها في الزمن الروحي للذات السائرة في طريق الحق . إذ لا معنى مستقل للوقت عند "ابن الوقت" . وليس محاسبة النفس في مستقبل الأعمال ومتدبرها سوى إخضاع الكل الذاتي للانا في مجرى بنائها الشامل بمعايير الحقيقة . فقد وضع في محاسبة النفس مهمة التفكر الدائم بالمستقبل والماضي . وإذا كان المحاسبي قد ربط ذلك بالخوف (من الله) ,فلأنه وجد فيه نار الغليان القادرة على التهام ما في نار النفس المحرقة للانا الأخلاقية . وكتب بهذا الصدد قائلا "كلما اشتد دوام الوقود اشتد الغليان . فإذا اشتد الغليان قذف القدر بعض ما فيه . فمن أدمن الفكر بالتخويف لنفسه فيما تهدده ربه و توعده به هاج خوفه فأطفأ نار شهواته التي أصر عليها" .

ليس البناء الشامل للانا الأخلاقية من خلال محاسبة النفس سوى المقدمة الأولية لبنائها بمعايير الحقيقة . وهي مهمة وضعها المحاسبي في سلسلة الاهتمام – الحذر– التيقظ – الذكر – التثبت – التفقد ,والتي

ينبغي أن تؤدي إلى إثارة العناية الكاملة بالنفس و الرعاية الشاملة لما فيها وما عليها بحيث يجعلها مرآة الحق . بمعنى ضرورة بلوغ محاسبة النفس دورتها الكاملة من خلال رفعها إشكالية الشريعة والحقيقة إلى مستوى وزن الكلّ بموازين الحق الإسلامي والحكم عليه (الكلّ) بمعايير الحقيقة[١٢] .

واعتبر معرفة حقوق الله بأسبابها وأوقاتها وعللها وإرادتها ووجوبها وفيما هي وأيها بدأ وأيها أوجب مما لابد منه للجميع . غير أن المحاسبي لم يضع معرفة السبب والعلة والإرادة والوجوب في سلسلة الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى وبقدر ما انه صاغ مثالها الأرقى وطالب الجميع بالسعي إليه كل على حسب طاقته . من هنا مطالبته الابتداء من القلب ثم نزولا إلى الجوارح (السمع والبصر والأيدي والأرجل واللسان)، ومن ثم النهوض بالنفس بتحكيم العقل فيها وبحبسها بالعلم والتقيد بالسنة والطاعة .

وهي المقدمة التي وضعها في تحديده لمنازل الرعاية لحقوق الله . حيث اعتبر المنزلة الأولى منزلة أولئك الذين يراعون حقوق الله عند الخطرات . أي لا تخطر بقلبه خطرة إلا جعل الكتاب والسنّة دليلين عليها . أما المنزلة الثانية فهي منزلة أولئك الذين اغفلوا الرعاية عند الخطرات في أعمال القلوب مما ليس للبدن فيه عمل ،حتى جالت قلوبهم بالفكر فيما كره الله ثم تيقظوا قبل أن يعتقدوها بقلوبهم ففزعوا و صرفوا قلوبهم . والمنزلة الثالثة منزلة أولئك الذين اغفلوا الرعاية والمراقبة عند الخطرات وعند الفكر في أعمال قلوبهم حتى اعتقدوا ما كره الله من أعمال قلوبهم مما لا عمل للبدن فيه مثل العجب والكبر والحسد . والمنزلة الرابعة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا المراقبة لله والرعاية لحقه حتى همّوا وعزموا أن يأتوا ما أقره الله بجوارحهم ثم تيقظوا ورهبوا فندموا على ما اضمروا وخلّوا ما عليه عقدوا بضمائر قلوبهم . والمنزلة الخامسة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا مراقبة الله و تقواه حتى ابتدؤا

بالعمل بجوارحهم بما كره الله من لحظة بعين أو إصغاء بإذن أو مد بيد أو خطوة برجل ثم تيقظوا وفزعوا وخافوا الله قبل أن يتموا ما كره الله من العمل . والمنزلة السادسة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا مراقبة الله و تقواه حتى استتموا ما كره الله من العمل وفزعوا منه ,ثم فزعوا وندموا فتابوا إلى الله ,واقلعوا ولم يصروا على شئ مما كره الله بعدما تيقظوا . وأخيرا مرتبة أولئك الذين اغفلوا رعاية حقوق الله حتى فزعوا من الأعمال التي يكرهها الله . ثم فزعوا عن بعضها فاقلعوا من بعضها وقاموا على بعضها وتسنح أنفسهم بالتوبة . وقد يفزعوا من العمل الواحد فيدعون بعضه خوفا من الله ولا تطيب أنفسهم بالتوبة من بعضه .

لو وضعنا هذه المنازل في تسلسلها "الطبيعي" ,فإنها سوف تتخذ صيغة الرعاية الأخلاقية لحقوق المطلق الإسلامي . بمعنى الابتداء من الغفلة شبه التامة عن رعاية حقوق الله و فقدان التوبة مرورا بمنزلة الغفلة عن مراقبة الله وتقواه مع ظهور بوادر التوبة ,ومنها إلى منزلة استمرارية الغفلة عن مراقبة الله مع إمكانية التنبه قبل القيام بعمل مكروه . ومنها إلى منزلة استمرارية الغفلة مع بوادر تنبه القلب والضمير قبل البدء بعمل مكروه . ومنها إلى استمرارية الغفلة عن الرعاية والمراقبة عند الخطرات والفكر في الأعمال الرذيلة (من حسد وكبر وما شابه ذلك) ,ومنها صعودا إلى منزلة التيقظ لهذه الأعمال القلبية قبل اعتقادها بالقلب . وأخيرا الأقوى وهي منزلة مراعاة حقوق الله عند الخطرات . بتذليل الغفلة والبقاء الدائم في يقظة الحق والحكم بأحكام القران والسّنة . ولا يعني ذلك في منظومة المحاسبي سوى بلوغ المرء تقييد ارتقائه في ميدان الحق (الشرعي) بالحقيقة (الخالصة) .

إن تقييد الحق بالحقيقة هو أيضا تقييد الحقيقة بالحق . وهي حصيلة وضعتها تقاليد الصوفية في وحدة الحقيقة والشريعة . وتقرير كون

الشريعة أمرا بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية . ولا يعني ذلك سوى توليف تجارب الشريعة (التاريخية) والطريقة (الروحية) للامة من اجل بلوغ المطلق الإسلامي . أي بناء التقييد الذاتي في وحدة العبودية – الربوبية ,باعتبارها صيغة معقولة للمعرفة الصوفية في توليفها تجارب الشريعة والطريقة في الحقيقة ,والتي نعثر على نموذجها "الكلاسيكي" عند القشيري بعبارته القائلة "الشريعة هي أمر بالتزام العبودية, والحقيقة مشاهدة الربوبية . وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ,وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول . والشريعة جاءت لتكليف الخلق ,والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . الشريعة أن تقيده والحقيقة أن تشهده . الشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدّر وأخفى واظهر" . إن ربط الشريعة والحقيقة بوحدة العبودية والربوبية هو تدوير شريعة الحق في فلك العبودة للمطلق ,والتي عَبر عنها المتصوفة بمعايير تجاربهم الفردية . ففي حال هي "معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه" ,بينما حصرها ابن عطاء في أربع خصال هي "الوفاء بالعهود و حفظ الحدود و الرضا بالموجود والصبر على المفقود" . وليست العبودية هنا سوى العبودية للحق . وقد حصلت في مشاهدات الصوفية وأذواقهم على تقييم "عبودية الخواص" . وإذا كان بإمكان البعض منهم التغلغل في أعماق اللغة ومفرداتها من اجل اشتقاق ما هو مناسب لأحوالهم في لسانهم من تفريق بين العبادة والعبودية والعبودة على أنها درجات مناسبة لعوالم الارتقاء الصوفي من اللسان إلى الجنان فالعرفان ,لأنهم أرادوا من وراء ذلك كشف طريق الصوفي في طرقه اللامتناهية ومشاهدة الربوبية باعتبارها حقيقة الشريعة . فقد قال أبو علي الدقاق "العبادة للعوام من المؤمنين ,والعبودية للخواص ,والعبودة لخاص الخواص والعبادة لمن له علم اليقين ,والعبودية لمن له عين اليقين, والعبودة لمن له حق اليقين . والعبادة لأصحاب المجاهدات ,والعبودية

لأرباب المكابدات ,والعبودة صفة أهل المشاهدات" .

يعكس تتبع هذه الثلاثية المثالية عن حقيقة العبودية الصوفية بمعايير العوام والخواص وخواص الخواص ,وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين , والمجاهدات والمكابدات والمشاهدات ,رؤية الصوفية عن درجات اللسان (في خواص الخواص) والقلب أو الجنان (في حق اليقين) والعرفان (في المشاهدة) . وتنعكس بصيغ متعددة في سلوك الصوفية على قدر تجاربهم في بلوغ الحق . فعندما تتبع الدقاق ثلاثيته الآنفة الذكر ,وتوصل إلى"أن من لم يدخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة . ومن لم يضن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية . ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة" .

ولا يعني عدم البخل بالروح سوى "بذل الروح" الصوفي ,وباعتباره طريق صيرورة "العبودية شهود الربوبية" . فقد اعتبر محمد بن خفيف صحة العبودية "إذا طرح الصوفي كله على مولاه وصبر معه على بلواه" ,واعتبر سهل التستري "لا يصح التعبد لأحد حتى لا يجوع من أربعة أشياء : من الجوع والعري والفقر والذل" ,كما "لا يصح للعبد التعبد حتى يكون بحيث لا يرى عليه اثر المسكنة في العدم ,ولا اثر الغنى في الوجود" . فالعبودية تفترض ,كما يقول ذو النون المصري "أن تكون عبده في كل حال ,كما انه ربك في كل حال" . في حين رد البسطامي يوما على رجل بعد أن عرف حرفته كونه حمّارا(سائس حمير) "أمات الله حمارك لتكون عبد الله لا عبد الحمار"! إذ لا تصفو قدم في العبودية ,حتى يشاهد أعماله عنده رياء وأحواله دعاوي ,كما يقول أبو عمرو بن نجيد . فالعبودية "إسقاط رؤية التعبّد في مشاهدة المعبود" ,وذلك لان "قيمة العابد بمعبوده ,كما أن شرف العارف بمعروفه"حسب عبارة النصرابادي . واعتبر المتصوفة حصيلة تجاربهم

المتنوعة في بلوغ العبودية للحق حريتهم الخالصة . فالحرية ,كما حدها القشيري هي "أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ,ولا يجري عليه سلطان المكونات . وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء" . بمعنى التحرر التام مما سوى الحق ,وبلوغ الإرادة الباطنية كلها المتجانس بحيث لا تتلوع في الاختيار . من هنا إجابة الشبلي مرة على سؤال وجه إليه :

– ألا تعلم انه رحمن ؟

– بلى! و لكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني .

وبهذا المعنى قال الجنيد "لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية" . فالتكامل في العبودية هو شرط الحرية الكاملة . فمن أراد الحرية ,فليصل العبودية ,كما يقول الحلاج . فإذا استوفى مقامات العبودية كلها يصير حرا من تعب العبودية . فيترسم بالعبودية بلا عناء و لا كلفة . أي بلوغ وحدة الشريعة والحقيقة والتحلي بها . إذ لا يعني الترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة سوى سقوط التضاد في الخواطر و سريان الحق في الفعل بما يتناسب مع تمثل حقائق العبودية . فالشريعة, "من جملة الحقائق . فهي حقيقة . ولكن تسمى شريعة . وهي حق كلها" ,كما يقول ابن عربي . وأسس لهذه الفكرة من خلال إيجاد الصلة والنسبة بين "السنة الظاهرة والباطنة" . والشريعة في كلها ليست إلا مجموع السنن الصالحة (الإلهية والوضعية) . إلا أن هذه التجزئة تضمحل في معايير الحقيقة القائلة ,بان الشريعة في حقيقتها هي مكارم الأخلاق . ومكارم الأخلاق أمر ذاتي لا عرضي . وهي فكرة وضعها ابن عربي في استنتاجه القائل "ما في الكون إلا شريعة" ,أي "السنة الإلهية" لوحدة الطبيعي والماوراطبيعي ,التاريخي والروحي ,الإلهي والإنساني . بمعنى الوجود الحق للأخلاق في "مستندها الإلهي" ,وباعتبارها مقدمة

وجود الشريعة في جملة الحقائق أو وحدة الحقيقة . وهو إدراك حدد ماهية الشريعة وباعتبارها عبودية للحق والحقيقة . لهذا قالوا "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول" كما أن "كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول" .

أعطى الصوفية لهذه الفكرة أبعادا متنوعة ,وابقوا عليها كل بمعايير تجربته الفردية ضمن حدود صيرورته المتبلورة في وحدة الشريعة والحقيقة . فقد انطلق ابن عربي في تناوله سّر الشريعة من تأويله "للحقائق التي تعطيها الأسماء الإلهية في ظهورها وأحكامها" . ومن ثم البحث في هذه الحقائق عما يمكنه أن يكون لسانا للأسماء الإلهية فيما تريد قوله . أي ترتيب سّر الشريعة في سلسلة حقائق معقولة من جهة النسبة وأو عقلنة الإمكان في نظام امثل يسعى للبرهنة على ضرورة الوحدة الشاملة في الوجود باعتبارها حقيقة السر والسير فيها بالشكل الذي يجعل من الخلاف والتماثل والتقابل في الوجود معالم الإدراك الروحي للحقيقة القائمة فيه (الوجود) . وقد عبّر عن فكرته على مثال محاورة الأسماء (الإلهية) ذواتها وباعتبارها شريعة (أو سنة) ظهور الأعيان للوجود . فعندما نظرت الأسماء الإلهية جميعا إلى ذواتها , كما يقول ابن عربي وأدركت انه لا وجود لمن هو قادر على تجسيدها . لذا لجأت الأسماء التي تطلبها بعض حقائق العالم بعد ظهور عينه من الاسم الباري . وليس هذا بدوره سوى القوة العقل الفعال) في نظام القوى (العقول) المطلقة للكل (الاسم الإلهي الجامع – الله) ,والتي تحوي في ذاتها العلم والعمل الأوليين . فانعدام قدرة الأسماء الإلهية جميعا و كل بمفرده عن تجسيد الكل دفع الباري للتوجه إلى القادر ,والقادر إلى المريد ,والمريد إلى العالم للإجابة على ما فيه من عجز في الكمال المنفرد ,ومن ثم توجههم جميعا إلى الله (الاسم الجامع أو المطلق) لكي

يجمعهم ويواجه طلب الممكنات فيها . فكل اسم يسعى للتشبه به . بمعنى طلبها الواحد . ولا واحد غيره . وهو الكلّ . ومن ثم فان ظهور الأعيان والآثار في الأكوان و تسلط بعضها على بعض بحسب ما تستند إليه من الأسماء (كالتسلط من الجبار ,والأرزاق من الرازق . والقوة من القوي . . .) أدى إلى النزاع بينها . وهو أمر يكشف عن انه لا كمال في القوة لحالها والتسلط لحاله والرزق لحاله . فهي كمالات تفسد بمفردها نظام الوجود ويمكنها أن تلحقه بالعدم . وهي حصيلة أدت بالقوى (العقول) المتصارعة في مساعيها للتفرد بالوجود إلى البحث عن ترتيب معقول للحقائق في نسبها أو تجانسها في الوجود[١٤] . وإذ توجهت الأسماء ,كما يقول ابن عربي ,إلى الله من جديد في اسمه المدّبر ,واقترح الأخير التوجه للحق ,والحق دعاهم للتوجه إلى الرب, واقترح هذا بدوره اتخاذ وزيرين وهما كل من المدّبر والمفصل من اجل حد الحدود لهم و وضع المراسم لإصلاح الوجود .

ولا يعني ذلك في آراء ابن عربي سوى بلوغ المعرفة إدراك تمام النسبة المعقولة في الوجود باعتبارها المقدمة الضرورية لإصلاح الوجود ونظام النسب هذه كفيل بالحفاظ على الوجود والوجوب . ومن هنا سلسلة المدّبر – الحق – الرب . أي تدبير الوجود بالحق باعتباره إدراكا لحقيقة الربوبية . فالحقيقة ,هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل ,كما يقول ابن عربي . أي في رؤية وحدة الوجود , أو كله باعتباره حقا . ومن هنا استنتاجه عن أن عين الشريعة عين الحقيقة . وأن الشريعة حق ,ولكل حق حقيقة . وإذا كان حق الشريعة هو وجود عينها ,فان حقيقتها تقوم في ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر ,فتكون في الباطن كما هي في الظاهر .

وهي حصيلة افترضها وجسدها منطق الطريقة القائل ,بان كل

شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ,وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول[15] . عبر رصفه عناصر التأييد والتقييد ضمن الواجب (الوجوب) والانطلاق منه ,وباعتباره الرؤية المتسامية لحقائق الكل الإسلامي القائمة خلف العلاقة المباشرة (الظاهر) ,وخلف الحدود المباشرة بالأشياء بتقييد النفس بها (الباطن) . ومن ثم تسويتها في فعل الحرية بالخضوع للمطلق بوصفه إبداعا للانا المبدعة ,وأو صيرورة الذات المبدعة للصوفي بالفناء في الحق والبقاء في الحقيقة .

* * *

الفصل الثاني:
صيرورة الروح المبدع - تجربة الفناء في الحق

"الحق مرّ . وأحلى ما فيه تغيره"

لقد تمثلت الرؤية الصوفية عن تأييد الشريعة بالحقيقة وتقييد الحقيقة بالشريعة الحصيلة القائلة وبان اكثر الإبداعات الحرة أكثرها قيودا! وهي مفارقة تعكس حقائق الروح والجسد في الصيرورة والمثال . ففي محدودية الجسد تعكس الطاقة اللامحدودة للروح وفي ملموسية الحقيقة تعكس أبعادها المطلقة . وما وراءهما يوجد المثال باعتباره الوحدة القائمة في كل إبداع يعي نفسه بمعاييره الخاصة . ففي الإبداع خصوصية كما في كل خصوصية إبداع . أما القيمة التاريخية و"الخالدة" له فتقوم بمدى تأييده بالحق في تجارب الثقافة وبعمق تقييده بحقائقها المنظومة في الطرق والعقائد .

ولا يعني ذلك في الواقع سوى التقيد بالكلّ الثقافي والخروج عليه بمعاييره . وهو مبدأ وضعه الصوفية في تجاربهم وخلاصته في انه لا طريق إلا الطريق! ولا طريق للمطلق إلا بالمطلق! فالإبداعات العظيمة هي تترتب على تقييد حريتها بقيود الواجب . وليس هذا بدوره سوى الفعل الحر بمعايير الثقافة وحقائقها التاريخية . وقد تمثل التصوف في طريقه هذه الحقيقة . بمعنى إدراكه أن التقييد بحقائق الكلّ الإسلامي والخروج منه إلى آفاق المطلق الإسلامي ,هو أسلوب بناء الأنا المبدعة ,والذات

المبدعة ،والروح المبدع . فهي ثلاثية خروج الأنا من حدودها الجزئية المتراكمة في شريعة الثقافة إلى خصوصيتها الفردية في صنع الإرادة الحرة ،ومنها إلى نفيها بالحق .

ليس بناء الأنا المبدعة أو خروج الأنا من حدودها الجزئية المتراكمة في شريعة الثقافة إلى خصوصيتها الفردية في صنع الإرادة سوى طريق الارتقاء في المقامات باعتباره طريق بناء الإرادة المتسامية ،والذي عبّرت عنه تقاليد التصوف بفكرة الارتقاء من عالم الملك إلى عالم الجبروت . أي من عالم الجسد الفردي والاجتماعي إلى عالم الإرادة و جبروتها المعنوي . فهو الطريق الذي يذلل شرطية الرؤية وحسيتها في الأقوال (الأفكار) الأفعال (المواقف) لينقلها إلى ميدان البحث عن المعنى الخالص .

أبدع التصوف في مجرى تطوره منطقا خاصا في البحث عن المعنى الخالص . وهو شرط ضروري لكل بحث عن المعنى . ولكنه لم يؤسس لهذا المنطق بالعبارة والقواعد الذهنية (المجردة والثقافية) بل بمقامات الطريق باعتباره أسلوب بناء منطق الأنا المبدعة (اللاتقليدية) . فقد حاصر الأنا الباحثة منذ البداية بخوض غمار البحث عن حقيقتها فيها . وهو منطق استقاه التصوف من إدراك قيمة الترابط المعنوي بين تراث الثقافة وتراث الحق[١٦] .

لا يعني بحث الأنا عن حقيقتها فيها سوى التجسيد الفردي لمبدأ وحدة الشريعة والطريقة . فهو أسلوب بناء الأنا الفردية وجبروتها الإرادي في مجرى إدراك الحقيقة ،والكلّ المتراكم في تجارب الأنا بعد تعريضه على مسّن الطريقة الخشن ،بوصفه محكا للعام والخاص في الحق والحقيقة(الثقافية – التاريخية) . ووجد ذلك انعكاسه في بنية المقامات باعتبارها أسلوبا للثبات في التغير . فقد أجمع الصوفية على أن معنى المقام هو الإقامة . ومقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك . فقد اعتبر

الطوسي المقام هو مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات . واعتبره القشيري ما تحقق به العبد بمنازلته من الآداب ومما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلّب ومقاساة تكلّف . وسمي المقام مقاما لثبوته واستقراره كما يقول السهروردي . وهي الفكرة التي بلورتها تقاليد التصوف بعبارة "المقامات مكاسب" . ولا يعني ذلك في جوهره سوى تربية الإرادة في كسب جبروتها الذاتي ,أي كسب الإرادة في الثبات على التغير .

تعكس وحدة الثبات والتغير المميزة لماهية المقام وحقيقته في أبعادها العامة و الخاصة أسلوب بناء الأنا الصوفية وربط سلسلة كيانها الروحي . فالعام فيها هو الكمي – الظاهري (الشرائعي) ,والخاص هو النوعي – الباطني . أما وحدتهما فيما أسموه أحيانا بمقامات الدين وأحيانا أخرى بمقامات اليقين ,فهو التوليف النموذجي لربط تراث الثقافة بتراث الحق . لهذا حصرها بعضهم بسبع مقامات ,وآخر في تسع وثالث في اثني عشر ورابع في سبعة عشر وخامس بمائة مقام ,ويزيد البعض وينقص ,لكنهم يحصرونها مع ذلك جميعا بين التوبة والمحبة أو التوبة والتوكل أو التوبة والرضا ,باعتبارهما بداية ونهاية طريق السالكين .

ليست كمية المقامات سوى كمية الفعل اللامتناهي في ارتقاء الإرادة من عوالم ملكها إلى عوالم جبروتها . فعدد المقامات هو كعدد الأرقام في قدرتها على إبداع اللانهاية وكعدد النوطات الموسيقية في قدرتها على إبداع أنغام لامتناهية وكحروف الهجاء في قدرتها على إبداع تعابير لا تحصى . ومع ذلك فأنها تعكس في كلها الكلّ الصوفي المتراكم في تجارب بحثه عن المطلق والتحقق فيه . فالبحث عن المطلق هو صلب التجربة الصوفية وأسلوب بناء الروح المبدع . فالإبداع يفترض في تعمير باطن الأنا وجود ميدان تجليها الإنساني ,ويشترط في الوقت نفسه مهمة بناء الذات الإنسانية بذاتها . بمعنى تخليصها من شرطية

الاعتقادات والتصورات ولمصالح بالتحرر من رقّ الاغيار . أي من كل ما هو غير حقيقته . لهذا تحولت التوبة إلى "المقام الأول من مقامات المنقطعين إلى الله" و"أول منزل من منازل السالكين" و"أول مقام من مقامات الطالبين" و"مبدأ طريق السالكين" و"أول أقدام المريدين" . أما الطريق فهو استمرارها اللامتناهي . من هنا تباين ترتيبهم للمقامات بسبب تباين تجاربهم فيما وراء المنزل الأول (أو مقام التوبة)[١٧] . وهو تباين يعكس أولا وقبل كل شئ تنوع تجاربهم في طريق الحق .

إن تنوع الطريق في أفراده هو تنوع السلسلة الروحية للانا المبدعة أو سلسلة بناء الإرادة في المريدين . من هنا ترابط المقامات في العلم والعمل ,وذلك لضرورتها بالنسبة لإبداع الأنا المتوحدة . فالطوسي بتكلم عن تسلسل يقتضي فيه مقام التوبة الورع ,والورع الزهد , والزهد الفقر ,والفقر الصبر,والصبر التوكل ,والتوكل الرضا . وهو اقتضاء يفترضه مسار الصوفي في مقاماته وأو طريقته فيها .

ففي ترابط المقامات تتجلى الحركة التلقائية للانا في سموّ فنائها في الحق . بحيث جعلهم ذلك يتكلمون عن شروط للانتقال في المقامات . فالقشيري يؤكد على أن الشرط في الانتقال من مقام لآخر هو استيفائه أحكام ذلك المقام . فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل ,ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ,ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة ,ومن لا ورع له لا يصح له الزهد . و جعله ذلك يتوصل إلى استنتاج يقول "لا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود أقامه الله إياه بذلك المقام" . ولا يعني ذلك في الواقع سوى صوت التلقائية الرنان في سماع الحقيقة . إن ربط شرط الانتقال من مقام لآخر بضرورة الترقية إلى ما هو أعلى مما فيه يستند إلى الاستنتاج القائل بان الانتقال إلى مقام أعلي يجعل السائر قادرا على النظر من مقامه الجديد إلى ما دونه فيحكم أمر مقامه . ذلك يعني أن رؤية الدرجة السابقة وإحكام تجاوزها يفترض الارتقاء إلى ما هو

أعلى منها . في حين حاول بعضهم التأسيس لما يمكن دعوته بديناميكية الانتقال في المقامات من خلال جدلية المقام - الحال ,أو صيرورة المقام التالي في السابق .

فالسهروردي وعلى سبيل المثال ,ينطلق من أن السائر في مقامه يعطي حالا من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه . لان الصوفي بالأحوال يرتقي إلى المقامات . انه لا يزال يترقى في المقامات بزوائد الأحوال ,انطلاقا من انه لا فضيلة إلا وفيها حال ومقام . ففي الزهد حال ومقام وفي التوكل حال ومقام وفي الرضا حال ومقام وفي المحبة حال ومقام . فالمقام هو ثبات التغير في الإرادة . لهذا يظل مشوبا بكسب الإنسان وبوجود الطبع فيه . إذ لا مقام إلا بعد سابقة حال ,ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال . وعندما طبق ذلك على مقامات المريدين ,فانه انطلق من مقام التوبة باعتباره أول مقامات السالكين ومبتدأ منازلاتهم وأساس ارتقائهم . وحاول من خلالها الكشف عن احتوائها على المقامات جميعا . فالتوبة تحوي في ذاتها أحوال ما قبلها . لان الإنسان لا يزال يتتوب بطروق حال التوبة حتى يتوب ,كما يقول السهروردي .أما هذه الطروق فتبدأ بالزجر أولا وتنتهي بتوبة الحق . والزجر في مقدمة التوبة على ثلاثة اوجه ,أما بالعلم أو بالعقل أو بالإيمان . ولا يزال بالمريد ظهور هوى النفس وبقايا التطبع التي لا يمحوها إلا الآثار المترقية على حال التوبة والزجر . آنذاك تستقر التوبة وتصبح مقاما .

كون التوبة أول المقامات يجعلها قوام كل مقام ومفتاح كل حال . فهي بمثابة الأرض للبناء . فمن لا ارض له لا بناء له . ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام . وفي استيفائها تحتاج التوبة إلى المحاسبة . ولا تستقيم التوبة إلا بالمحاسبة . فبالمحاسبة حفظ الأنفاس وضبط الحواس ورعاية الأوقات وأيثار المهمات . كل ذلك يجعل المحاسبة والمراقبة

والرعاية من ضرورات مقام التوبة . وهي حصيلة تحدد فعالية المجاهدة وقدرتها على تعمير مقومات التوبة . فالمجاهدة تتحقق بتحقيق الرعاية والمراقبة . ولا تستقيم التوبة إلا بصدق المجاهدة . وصدق المجاهدة يؤدي إلى صحة التوبة ,ومن ثم صحة الإنابة الدائمة للحق . فالإنابة هي الرجوع منه إليه ,كما يقول الصوفية . بمعنى بلوغ الدرجة التي يتعلم فيها الصوفي حقيقة توبته من خلال الحقيقة نفسها عبر التوجه للمطلق بمعايير المطلق . وهي العملية المميزة لكل إبداع حق ,لأنها تفترض في حركتها تلقائية الصيرورة بمعاييرها الخاصة . فقد ربط السهروردي معنى الإنابة بالرجوع منه إليه ,وإلا كان الرجوع إليه من غيره هو تضييع أحد طرفي الإنابة . فالمنيب ,هو ما لم يكن له مرجع سواه فيرجع إليه من رجوعه ,ثم يرجع من رجوع رجوعه . أي عملية النفي الذاتي التي تؤدي بالسالك في طريق التوبة إلى أن يبقى "شبحا لا وصف له قائما بين يدي الحق مستغرقا في عين الجمع" بمخالفة عيوب النفس وعيوب الأفعال[١٨] .

لم يقصد السهروردي بذلك سوى تتبع الحركة الداخلية للتوبة في نفي مكوناتها ومن ثم ارتقاءها في سلّم المجاهدة . فبقدر ما تساهم المكونات المتراكمة للتوبة في تحقيقها ,فأنها تؤدي أيضا إلى تحقيق قيم المجاهدة فيها بحيث يؤدي إلى صيرورة وتراكم الأحوال الأولى للمقامات اللاحقة . فإذا كانت التوبة لا تستقيم إلا بصدق المجاهدة ,فان الصدق في المجاهدة مرتبط بوجود الصبر . ذلك يعني أن وجود حقيقة الصبر مثل وجود كينونة المراقبة في التوبة . وذلك لان حقيقة الصبر تظهر من طمأنينة النفس ,وطمأنينتها من تزكيتها ,وتزكيتها بالتوبة .

وهي الدورة التي تبدع على مثالها حركة الأحوال في تصّير مقاماتها الأرقى . فإذا كانت النفس تصفو بالمحاسبة والمراقبة وتنطفئ نيرانها المتأججة بمتابعة الهوى ,فأنها تبلغ بطمأنينتها حال الرضا

ومقامه . عندها يكون الرضا متضمنا في التوبة أو أحد ثمارها . وبهذا تكون التوبة جامعة في ذاتها حال الصبر ومقام الصبر وحال الرضا ومقام الرضا . ونفس الشيء يمكن قوله عن تضمنها أحوال ومقامات الخوف والرجاء . فهما مقامان كائنان في صلب التوبة . إذ لولا الخوف ما تاب (الإنسان) ولولا الرجاء ما خاف . وإذا صحت التوبة حركتها وتزكت النفس وانجلت مرآة القلب في مجرى بلوغ المقامات الآنفة الذكر ,فأنها تؤدي إلى الزهد في كل ما هو موجود . والزهد يرّقيه صوب ترك الأشياء اختيارا . بمعنى تحقيق توكله باعتباره أعلى المقامات . وذلك لان بلوغ مقام ترك التدبير والاختيار في حقيقته هو امتلاك الاختيار . فيكون اختياره من اختيار الحق لزوال الهوى ووفور العلم وانقطاع مادة الجهل عن الباطن .

إن صيرورة أحوال المقامات و ثباتها في الزجر ثم تيقظ النفس ثم المحاسبة ثم المراقبة ثم الرعاية ثم الإنابة ثم المجاهدة ثم الصبر ثم الرضا ثم الخوف والرجاء ثم الزهد فالتوكل هي سلسلة بناء المقام الروحي أو ما أسميته بالثبات في التغير . أي الذروة التي تعيد استظهار باطنه المتراكم,أو ما دعاه السهروردي بامتلاك الاختيار (الحق) . آنذاك تقود الدورة إلى بدايتها من خلال فعل سلسلة الروح الأخلاقي المتراكم عند الصوفي في تحقيق توكله لرضاه ,ورضاه لصبره ,وصبره لحبس نفسه وصدق مجاهدته ,وهذه بدورها لخوفه ورجائه وهلم جرا . أي كل ما يؤدي في نهاية المطاف إلى بلوغ حال تساوي الاختيار وترك الاختيار, والفناء في الحق والبقاء في الحق ,أي الفعل بمعايير المطلق الأخلاقي . آنذاك يكون قد قطع الشوط الضروري الأول في تحوله من وجود كان "بالأنا" إلى وجود يصير بالحق . مما يؤدي إلى بناء الإرادة المستقيمة, بحيث يتحول الاعوجاج إلى استقامة داخلية كالقوس في القوس واللهب في النار ,والذبذبة في النغم ,بمعنى استقامة ظاهره وباطنه في خلق الأنا المتوحدة .

يتوقف خلق الأنا المتوحدة على أسلوب تذليل مكوناتها الوجودية والمادية في عالم الملك ,وعلى أسلوب امتلاك جبروتها الإرادي ,الذي دعته تقاليد التصوف بدرجات المبتدئين والخواص في المقامات . فهو الأسلوب الذي يخلق الأنا المبدعة من خلال تذليل إرادتها في مقامات الخواص ,باعتبارها آلية الصيرورة المتغيرة للذات المبدعة . وليست هذه الصيرورة في الواقع سوى النفي الدائم لمكوناتها .لهذا كان بإمكان أحدهم القول "أن النعيم لا يدرك إلا بترك النعيم" ,وأن يجيب الجنيد على سؤال :

- متى يصير داء النفس دواءه ؟

-إذا خالفت النفس هواها!

وأن يقول آخر "الشكر على الشكر أتمّ من الشكر وذلك بان ترى شكرك بتوفيقه ويكون ذلك التوفيق من اجل النعم عليك فتشكره على الشكر ثم تشكره على شكر الشكر إلى ما لا يتناهى" .

اتخذ النفي أشكاله المتعددة و توّحد في تلقائية التأسيس "النظري" لهذه الصيرورة . وتعكس هذه الأشكال والنماذج في كلها رؤية التصوف في تجارب شيوخه . فبلوغ النعيم بترك النعيم ,ودواء النفس فيها منها بها ,وحقيقة الشكر في لاتناهيه . وينطبق هذا على مقامات التصوف جميعا بالنسبة لتربية الإرادة . بمعنى صيرورة التلقائية الملازمة لإبداع أنا الحق وأو الذات المبدعة .

فقد وضع الطوسي التلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بالتوبة انتهاء بالرضا في سلسلة ما اسماه بمقامات العبد بين يدي الله . ووضع في جميع المقامات ثلاثية الابتداء والوسط والانتهاء ,أي الدورة الروحية التي تنتج في "نهايتها" اكتمال الذات الصوفية في جهادها اللاحق من اجل المطلق . حيث وجد في المقامات سلسلة مترابطة في

اقتضاء كل منها الآخر . فبداية التوبة (أو توبة المريدين) بوصفها "أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله "تعني الرجوع عن كل شئ ذمه العلم إلى ما مدحه العلم ,ومثالها ما قاله التستري "التوبة أن لا تنسى ذنبك" . أما توبة الوسط (الخواص) فمثالها ما قاله الجنيد " نسيان ذنبك" ,وجمعهما ذو النون المصري في مقارنته القائلة "توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة" . أما نموذجها الأرقى ففي قول رويم "التوبة هي التوبة من التوبة" . أما بداية الورع ,وباعتباره المقام الثاني فهو التورع من الشبهات التي اشتبهت عليه ,في حين وسطه (للخواص) هو ما قاله أبو سعيد الخراز "الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق من مثاقيل الذر حتى لا يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلبة" . وبداية الزهد ,وباعتباره أيضا أساس الأحوال وأول قدم القاصدين إلى الله هو إخلاء الأيدي من الأملاك والقلوب من الطمع ,كما يقول الجنيد . في حين أن وسطه (للخواص) كما يقول رويم هو "ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا" . وبداية مقام الفقر هو أن لا يملك شيئا ولا يطلب بظاهره ولا بباطنه من أحد شيئا ولا ينتظر من أحد شيئا وأن أعطي شيئا لم يأخذ ,وهو ما قاله الخوّاص عن علامة الفقر الصادق بعبارة "ترك الشكوى وإخفاء اثر البلوى" . أما وسطه (للخواص) فقول الجريري "الفقر هو أن لا يطلب المعدوم حتى يفقد الموجود" . وبداية مقام الصبر هو الصبر بالله ,ووسطه (للخواص) ما قاله ابن سالم "الصبر هو الصبر في الله ولله ,ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع " . وبداية مقام التوكل كما يقول ذو النون "هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة", في حين أن وسطه (للخواص) ما قاله التستري "التوكل وجه ليس له قفا, ولا يصح إلا لأهل المقابر" . وبداية مقام الرضا هو العمل في إسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستويا لله فيما يجري عليه من حكم المكاره والشدائد والراحة والمنع والعطاء والسلب ,و وسطه (للخواص) هو

الذهاب في رؤية رضاه عن الله برؤية رضا الله عنه . فلا يثبت لنفسه قدم في الرضا ,وأن استوى عنده الشدة والرضا والمنع والعطاء .

في حين وضع أبو طالب المكي التلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بمقام التوبة وانتهاء بالمحبة في سلسلة ما اسماه بمقامات قوت القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب . فبداية مقام التوبة رجوع النفس عن هواها ,وبينما توبة الخواص مجردة لا تتعلق بشيء ولا يتعلق شئ بها ,أو الاستقامة على الطاعة من غير روغان ولا معصية . وهو مقام يبتدأ بالندم على ما فات من الجنايات مرورا بالاستقامة والانشغال بالنفس وما فيها من اعوجاج وفساد ,وانتهاء بالندم والحزن الدائم . وهي العملية التي ربطها بخصال عشرة وهي أن لا يعصي الله, ولا يصير إلى معصية ,والتوبة إلى الله ,والندم على ما فرط منه ,وعقد الاستقامة على الطاعة ,وخوف العقوبة ,ورجاء المغفرة ,والاعتراف بالذنب ,واليقين بان الله قدرّ ذلك عليه وانه عدل منه ,والمتابعة بالعمل الصالح . وهي الحصيلة التي وضعها فيما اسماه بمستوى التوبة في طريق المريدين وحال الخائفين ووجهتهم فيها مشاهدة التوقف والتحديد . وبداية المقام الثاني (الصبر) هو حبس النفس عن السعي في هواها, ووسطه (للخواص) حبسها في مجاهدتها لمرضاة مولاها . وبداية مقام الشكر أن تشكر على مزيد ووسطه (للخواص) أن يكثر شكره على القليل من العطاء ويتكرر منه الشكر والثناء على الشيء الواحد من النعم . وأول مقام الرجاء وباعتباره الجناح المقابل لمقام (وجناح) الخوف ,هو الإيمان بالترحمة ,ووسطه (للخواص) الارتقاء من المخوفات(مثل الذنوب والعيوب والأسباب) إلى الرجاء بتحقيق الوعد وغفران الذنب . وبداية مقام الخوف هو خوف المؤمنين بظاهر القلب عن باطن العلم بالعقد ,ووسطه (للخواص) بباطن القلب عن باطن العلم

بالوجد . ولا طريق افضل لذلك ،كما يقول المكي ومن سرى خوفه إلى النفس قاطعا شغل الهوى واخمد نار الشهوات فسقطت له أثقال المجاهدة وخفت عنده مؤنة المكابدة ووجدت معه علامة الطاعة لفقد حلاوة المعصية ،واجتمع الهم بالحق عند زوال التشتت بالهوى والخلق وسكنت النفس بالطمأنينة لمعاينة القلب للشهادة وظهر نعيم الزهد والرضا لباطن الصدق والإخلاص . أي كل ما يؤدي إلى سكون الخوف في القلب في مستويات التقوى (عند المتقين والصالحين والعاملين) والحذر(عند الزاهدين والورعين والخاشعين) والخشية (عند العالمين والعابدين والمحسنين) والوجل (عند الذاكرين والمجتبين والعارفين) . وبداية مقام الزهد هو إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب من اليد . أما وسطه (للخواص) فهو نسيان الزهد في الزهد . إذ الزهد في جوهره هو الجهاد الأكبر (جهاد النفس) وهو اختيار الفقر والرضا بالفقد . أي ألاّ يفرح صاحبه بعاجل موجود من حظ النفس ولا يحزن على مفقود من ذلك . وأول مقام التوكل الدخول في الأسباب واستعمال العلم والتوكل على الله ،ووسطه(للخواص) هو ترك الأسباب والتحقق في اليقين . وترك الأسباب يعني إدراكها بعيون التوحيد . لهذا اعتبر إنكار الكسب ضعفا في السنّة ،وإنكار القعود عن التكّسب ضعفا في التوحيد ،وانه لا يضر الادخار مع صحة التوكل . وأخيرا أن الزهد من شرط خصوص التوكل وليس التوكل من شرط عموم الزهد . فكل متوكل في مقام زاهد لا محالة وليس كل زاهد في مقام متوكلا . وبداية مقام الرضا اعتقاد حسن التدبير وكمال التقدير ،ووسطه (للخواص) سكون العقل والاستسلام بوجود حلاوة التدبير وغياب سؤال لم وكيف . وبداية مقام المحبة في زيادة المعرفة والمشاهدة ووسطه بالتحقق بأخلاق الله .

أما الغزالي فقد وضع التلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بالتوبة وانتهاء بالمحبة في سلسلة المنجيات من مقامات إحياء علوم

الدين . فالمقام الأول وهو مقام التوبة أو مبدأ طريق السالكين والرجوع إلى الحق ،ضرورتها فيها ،لأنها كالنار للخبث ،وفاعليتها وقيمتها في وضعها أقدام السائرين على صراط الاستقامة الظاهرة والباطنة للإرادة . إذ ليست التوبة سوى رجوع النفس إلى فطرتها . ومن ثم فهي بداية الحق وحكمه الأزلي أيضا! وأول ما فيها التوبة من الغفلة باعتبارها توبة العوام وهو الأصل ،وفرعها(أو خصوص للخواص) استكمالها في طريق الحق ،وهو مراقبة السالك نفسه في كل نفس من أنفاسه . لقد حوّل الغزالي التوبة إلى فعل واجب شامل للجميع . إنها لم تعد مجرد ترك السيئات (المستقبلة) فحسب ،بل وتدارك لما مضى منها . والغفل فيها كالغافل في تنقية المرآة من اخباث الصدأ وصقلها الدائم لأجل إرجاعها إلى حالتها الأولى . وهو فعل قيّده الغزالي أولا بإزالة الكبائر (السيئات الكبيرة) والتي حصرها بأربعة في القلب (وهي الشرك بالله والإصرار على المعاصي والقنوط من رحمته والأيمان من مكره) ،وأربعة في اللسان(وهي شهادة الزور وقذف المحصن واليمين الغموس والسحر)، وثلاث في الباطن(وهي شرب الخمر والسكر من كل شراب و أكل مال اليتيم ظلما وأكل الربا وهو يعلم) ،و اثنتان في الفرج (الزنا واللواط)، واثنتان في اليدين (القتل والسرقة) ،وواحدة في الرجلين (الفرار أو الهروب من الزحف أو القتال الواحد من اثنين والعشرة من العشرين)، وواحدة في جميع الجسد (عقوق الوالدين) . أما استمرارها فتقوم أيضا في تجنب الصغائر في كل من الروح (الباطن) والجسد (الظاهر) . وبداية مقام الصبر قتال شهوات النفس بثبات باعث الدين (الأخلاق) في مقابلة باعث الشهوة ،ووسطه (للخواص) هو الصبر على كل حركة مذمومة وحركة الباطن أولى بالصبر من ذلك ،وهذا صبر دائم لا يقطعه إلا الموت . وبداية مقام الشكر ،الشكر بالقلب واللسان والجوارح ،بالقلب

وذلك بقصد الخير وإضماره لكافة الخلق ,وبالجوارح وذلك بطاعة الله وعدم معصيته ,وبالعينين بستر عيوب المؤمنين ,وبالأذنين بستر العيوب المسموعة ,ووسطه (للخواص) الفرح بالمنعم لا بالنعمة والأنعام . وبداية مقام الرجاء إزالة الغرور والتمني . فالرجاء يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار المرء ولم يتبق إلا ما ليس يدخل تحت الاختيار ,ووسطه (للخواص) الطاعة في تطهير القلب . وبداية مقام الخوف كف الجوارح عن المعاصي وتقييدها بالطاعات, ووسطه (للخواص) انشغال ظاهره وباطنه بما هو خائف منه لا متسع لغيره . وبداية مقام الفقر إدراك أن كل موجود سوى الله فقير ,ووسطه للخواص) معرفة احتياجه إلى الله في جميع أموره . و بداية مقام الزهد الزهد في الدنيا وذلك بان يعرف أن الدنيا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان إلى الانقراض . ففي مستوى "الزهد في نفسه" أن يزهد في الدنيا ,وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب به" أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار ومن سائر الآلام وهو زهد الخائفين كأنهم رضوا بالعدم لو اعدموا ,وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه" الزهد فيما هو وسيلة بلوغ الجاه من سلطة ومال وما شابه ذلك . ووسطه (للخواص) إخراج الدنيا وما فيها من حب قلبه والدخول في الطاعات . ففي مستوى "الزهد في نفسه" ترك الدنيا طوعا ,وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه" الزهد رغبة في ثواب الله, وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه"الزهد في كل صفة للنفس فيها متعة . وبداية مقام التوكل الثقة بكفالة الله الثابتة ,ووسطه (للخواص) الفناء في التوكل من التوكل .وبداية مقام المحبة قطع العلائق وإخراج حب غير الله من القلب ,ووسطه (للخواص) الحب لله في الله .

إن هذه النماذج المتنوعة عن تأسيس التلقائية الملازمة لصيرورة

الأنا المبدعة في مقامات الطريق تعكس أولا وقبل كل شئ تباين (أو خصوصية) النظم الصوفية في إدراكها تصّير الخواص أو تصّير الذات المبدعة . بمعنى تنوعها في تجارب شيوخها[١٩] . لهذا كان بإمكان الطوسي أن يشير إلى لمع في التصوف ،وأن يؤسس المكي لقوت القلوب في كيفية وصولها إلى المحبوب ،وان يذّوب الغزالي حصيلة التجارب العلمية (النظرية) والعملية للثقافة الإسلامية في الروح الصوفي (المبدع) ويبدع تآلفه الخاص في كيفية إحياء الأمة في دينها ودنياها وروحها وجسدها ،وأن يبقوا جميعا في التيار العام للطريق باعتباره أسلوبا لصيرورة الذات المبدعة . وذلك لأنهم مثّلوا بصيغ مختلفة آلية إبداع الذات من خلال النفي الدائم لمكوناته .

إن نفي مكونات الأنا المتصوفة يعني تكامل الأنا في صيرورة ذاتها المبدعة ببلوغ درجة الخواص . وهي درجة تحوي في ذاتها على تذليل الإرادة لتحررها من قيود الطريق بمساعدة القيود نفسها ومن خلالها . أي تحرر الأنا من قيود ارتقائها بامتلاك ذاتها الجديدة (المبدعة لآفاقها) . فعندما وضع المكي سلسلة المقامات بمعايير قوت القلوب فانه سعى لإنارتها من الداخل بمعايير التصوف الخالص . فقد وضع لسلوك المريد ،شأن المتصوفة ،قيودا للتربية من اجل امتلاك ناصية المقام . فإذا كانت التوبة لا تصح مع بقاء الشهوة ،فانه قيدها بخصال عشرة تتوافق مع مراحلها الأربع إلا وهي : الندم – الاستقامة – انشغال الهمّ – الندم . أي بلوغ الندم (العام) ذروته في الندم (الخاص) وحصول حقيقة التوبة باعتبارها تجردا من العلائق واستقامة على الطاعة . في حين حصر ماهية الصبر بمجاهدة النفس وحبسها عن هواها ومجاهدتها فيما ترضاه . ولا يعني حبس النفس ومجاهدتها سوى كسر قيودها بها فيها ،والتي تؤدي إلى بلوغ حقيقة مقام الصبر باعتباره مجاهدة النفس لمرضاة مولاها . وينطبق هذا على ما في الخوف والرجاء باعتبارها جناحي

الطيـران في الطريق ,وانطلاقـا من أن من لا يعـرف الخـوف لا يعـرف الرجاء . وجعل من هذا التقييد المتبادل أسلوبا في مقامات الطريق لصنع الإرادة . فقد حصر الخوف بقطع الهوى وإخماد الشهوات والانشغال ثم المجاهدة . لكي يؤدي إلى حلاوة الطاعة وسكون النفس ,وإلى الخوف بباطن القلب عن باطن العلم بالوجد ,وكما يقول المكي . بينما قيّد التوكل بشروط السنّة والتوحيد ,بوصفها قوانين التجربة التاريخية والعقائدية للإسلام . وجعل من نفيها شرط وجودها . فالعام في التوكل هو الدخول في الأسباب واستعمال العلم والتوكل على الله ,بينما الخاص فيه هو ترك الأسباب والتوكل على الله والتحقق في اليقين . وهي رؤية تستند إلى ما اسماه المكي بحقيقة المنع بوصفه عطاء ورؤية الحقيقة وراء المتضادات . فحقيقة المنع ,كما يقول المكي "إنما يكون لمن لك عنده شئ فيمنعك أو تستحق عليه شيئا فلم يعطك . فأما من لا يستحق عليه شيئا ولا لك معه شئ فالمبدع الأول قبل كل شئ والمظهر لكل شئ والمالك لما اظهر والمختار لما خلق ,وليس لأحد من خلقه اختيار ولا في حكمه اشتراك ,له الخلق والأمر ولا يشرك في حكمه أحدا . والله لم يكن شيئا مذكورا . فكل شيئا اختار فهو عطاء منه على تفاوت مقادير وضروب أحكام وتصاريف تدبير ,حلو ومرّ ,ولطف وشدة ,ورضاء وموافقة للنفس ومخالفة لما يهوى ومما لطبعها لا يوافق . فالصبر على الأحكام مقام المؤمنين والرضا بها مقام الموقنين" . وقيّد مقام المحبة باعتباره أعلى المقامات بما اسماه بالمخاوف السبعة بوصفها قيود السالك في تجنب ما يثنيه عن حقيقة المحبة أو التحقق بأخلاق الله (المطلق) .

وعندما وضع الغزالي سلسلة المقامات بمعايير المنجيات لإحياء الأمة في دينها ودنياها ,فانه سعى لتعليمها بمعايير المعاملة والمكاشفة . حيث وضع المقامات في ثلاثية العلم والحال والعمل لا في طبقات المبتدئين (العوام) والوسط (الخواص) وخاصة الخواص . وأسس فيها ومن خلالها

للمستويات المعقولة والمقبولة للمقامات في شروطها (أو قيودها) المستجيبة لتقاليد لشرع والعقل والحدس الأخلاقي . انه أسس لآلية النفي الدائم وصيرورة الذات المبدعة في سلسلة العلم والحال والعمل . فهو يتكلم عن علم في التوبة هو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجابا بين الإنسان وبين كل محبوب ,وأن هذه المعرفة تؤدي إلى حال الندم باعتباره مطلع الخيرات ,مما يولد قصد الترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي . وهي ثلاثية تؤدي إلى التوبة من الغفلة باعتبارها رجوعا إلى الحق . مما جعله يتكلم عن ضرورتها كفرض عين . وتصبح التوبة بهذا المعنى الخلاصة العقلية – العملية لأدراك حقيقة الروح (الإنساني) . فبالتوبة يتخلص المرء من الكبائر (في الروح والجسد) لكي يسلك حقيقتها في مراقبة النفس . وفي مقام الصبر تتوحد ثلاثية العلم والحال والعمل على تذليل قيود الارتقاء في الصبر . إذ لا صبر، دون باعث المعرفة عن أن الشهوات مانعة للطريق (الحق) ,كما يقول الغزالي . وإن هذه المعرفة تورث الصبر بقهر الشهوات ,و تقيد البدن بالصبر عليها ,والنفس بالتحلي بالعفة والشجاعة والحلم وسعة الصدر وكتمان السر والقناعة . أي بلوغ حقيقة الصبر بوصفه صبرا عن كل حركة مذمومة في الظاهر والباطن . وقّيدّ مقام الشكر في ثلاثية العلم والحال والعمل استنادا إلى أن العلم هو معرفة النعمة من المنعم ,والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه ,والعمل هو القيام بما هو مقصود بالمنعم ومحبوبه . حيث يؤدي كل ذلك إلى إدراك عين النعمة وذات المنعم وصفة الإنعام باعتبارها حكمة . وينطبق هذا على تقييده الرجاء بانتظار محبوب حصلت اكثر أسبابه (بلا غرور ولا تمني) و من ثم بلوغ حقيقته باعتباره طاعة تامة في تطهير القلب . ووضع قيود الخوف في ثلاثية العلم بالسبب المفضي إلى المكروه ,والباعث لحال إحراق القلب ,وعند ذلك يفضي إلى إثارة العمل في البدن والجوارح والصفات . بحيث يؤدي

بأجمعه إلى كف الجوارح عن المعاصي وتقييدها بالطاعات . وقيدّ مقام الفقر بمعرفة النفس بالفقر إلى الله ,وبآدابه الظاهرة والباطنة في العمل والفعل . ففي الباطن ,أدبه إلا يكون كارها للفقر وأن يكون فرحا به ومتوكلا . وفي الظاهر ,فأدبه إظهار التجمّل وإخفاء الشكوى والفقر . وفي الأعمال أن لا يتواضع لغني لأجل غناه ولا يخالطه لغناه ,وفي الأفعال ألا يغتر بسبب الفقر عن عبادة ولا يمنع بذل القليل مما يفضل عنده . أي كل ما يوصله إلى حقيقة الفقر . وآدابه معرفة احتياجه إلى الله في كل الأمور . وقيدّ الزهد بمعرفة كون المتروك حقيرا بالإضافة إلى المأخوذ ,وأن ما عند الله أبقى واكثر خيرا بحيث يورث عنده حال انصراف الرغبة عن الأشياء إلى ماهو خير منها ,ويدفعه للعمل بما يخرج حب الدنيا من القلب والاستقامة بالنفس و كمالها حقيقة الزهد . وقيدّ التوكل أيضا بمعرفة حقيقة التوحيد مما يورث آثاره في حال الطمأنينة والثقة أو الاكتفاء بالأسباب الخفية عن الأسباب الظاهرة . ومن ثم بلوغ حقيقته في أن يفني توكله في توكله . وقيدّ المحبة بمعرفة مقوماتها في الوجود ,أو ما اسماه بأقسامها الأربعة (الحب لذاته كحب الإنسان لنفسه ,والحب للتوصل به إلى مقصود كحب الوسيلة في بلوغ الغاية, والحب لا لذاته بل لغيره كمن يحب أستاذه وشيخه لتحصيل العلم, والحب لله وفي الله وهو أعلاها) . وبلوغ حقيقة المحبة يؤدي إلى حب كل وجود باعتباره نعمة وحكمة . بحيث تتحول حقيقة المحبة إلى غاية المقامات ونهايتها .

ذلك يعني أن تكامل الأنا في الطريق هو كمالها في قيود المقامات, كما لو أنها شرنقة الإرادة الساعية لبناء ذاتها بذاتها . إذ يفترض تكامل الأنا بناء ذاتها في قيود المقامات يفترض صيرورتها في النفي الدائم . بمعنى نفيها المقام عبر بلوغه في الذات . فالثبات في مقام التوبة

بلوغ التوبة في التوبة ,والثبات في مقام الزهد يفترض بلوغ الزهد في الزهد ,والثبات في مقام الصبر يفترض بلوغ الصبر في الصبر وهكذا دواليك بالنسبة للمقامات الأخرى . بمعنى الثبات في التغير ,الذي يؤدي إلى الفناء في المقام والبقاء في حقائقه المتعالية .

وهي العملية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى صيرورة الروح المبدع باعتباره نفيا شاملا للانا في الذات ,ونفيا للذات في تجارب الفناء في الحق . لهذا تكلموا عن درجة خواص الخواص في المقامات . فتوبتهم في التوبة ما قاله أبو الحسين النوري "أن تتوب من كل شئ سوى الله"! وما قاله ذو النون المصري "ذنوب المقربين حسنات الأبرار" و"رياء العارفين إخلاص المريدين" . وفي مقام الورع ما قاله الشبلي "أن تتورع أن لا يتشتت قلبك عن الله" . وفي مقام الزهد ما قاله الشبلي "الزهد غفلة . لان الدنيا لاشيء . والزهد في لاشيء غفلة"! و في مقام الفقر ما قاله رويم "الفقر هو عدم كل موجود ويكون دخوله في الأشياء لغيره لا له" . وفي مقام الصبر ما قاله ابن سالم "الصبر في الله ولله وبالله . بحيث إذا وقعت على الصوفي جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة لا من جهة الرسم والخلقة" . وهو الشيء الذي كان ينشده الشبلي :

عبرات خططن في الخدّ سطرا
قد قراها من ليس يحسن يقرا
أن صوت المحب من ألم الشوق
وخوف الفراق يورث ضرا
صابر الصبر فاستغاث به الصبر
فصاح المحبّ بالصبر : صبرا!

وفي مقام التوكل ما قاله الشبلي "التوكل أن تكون لله كما لم تكن، ويكون لك كما لم تزل" . وفي مقام الرضا "مجاوزة رؤية رضا الله ورضاه عن الله لما سبق له في الأزل" .

في حين اعتبر المكي توبة الخواص ،لتوبة لا نهاية لها ولا غاية . لان لكل مقام توبة ولكل حال من مقام توبة ،ولكل مشاهدة ومكاشفة توبة ،واعتبر الصبر الصبر على الله بالمجالسة له والإصغاء إليه وعكوف الهمّ عليه و قوة الوجد به إما حياء منه أو حبا له أو تسليما أو تفويضا إليه . وهو السكون تحت جريان الأقدار وشهودها من الإنعام ومن حسن تدبير الأقسام في شهود المسألة له والحكمة فيها والقصد بالابتلاء بها . واعتبر مقام الشكر أن يشكر في القبض والمنع كما يشكر في العطاء والبسط ثم يشهد الشاكر بقلبه ويعلم أن وصفه وصف العبودية وحكمه حكم العبيد محكوم عليه بأحكام الربوبية . وفي مقام الخوف مشاهدة ما آمن به من الصفات المخوفة بحيث يكون قلبه معلقا بخوف الخاتمة لا يسكن إلى علم ولا عمل ،ولا يقطع على النجاة بشيء من العلوم وأن علمت ،ولا لسبب من أعماله وأن جلت ،لعدم علمه تحقيق الخواتم . واعتبر مقام الزهد نسيان زهده في زهده . وفي مقام التوكل الخروج من الأسباب على الحقيقة بوجود اليقين ،والدخول في الأسباب للتعرّف على الغير . ومقام الرضا أن يكون جسرا على جهنم يعبر عليه العابرون إلى الجنة . ومقام المحبة بلوغ "كن"! في الرؤية والفعل . بمعنى رؤية الكل والفعل بمعايير الحكمة المتحققة بأخلاق المطلق .

أما الغزالي فقد وجد خلاصة توبة خواص الخواص في "رؤية رب الأرباب ومسبب الأسباب" . وفي مقام الصبر "قطع العلائق كلها" بتحويل الهموم إلى همّ واحد والسير في باطن الملك والملكوت من اجل تنقية القلب بالصبر . وفي مقام الشكر بلوغ النظر "بعين التوحيد المحض" والحكمة في الموجودات . وفي مقام الرجاء رؤية مطلق الرحمة

الإلهية . وفي مقام الخوف مخافة الفراق والحجاب ورؤية القضاء الأزلي . وفي مقام الفقر رؤية الغني المطلق . وفي مقام الزهد أن يصل في مستوى "الزهد في نفسه" درجة الزهد في الدنيا لأنها لاشيء ,وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه" درجة استغراق الهمّ بالله ,وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه" درجة الزهد في كل ما سوى الله . وفي مقام التوكل بلوغ اليقين المطلق بالكمال والحكمة الإلهية في الوجود . وفي مقام المحبة بلوغ درجة إخراج كل حب سواه(الله) والاستشهاد به في القول والفعل وذلك بالاستهتار بالحق على الخلق .

تقوم الحصيلة العامة لصيرورة خواص الخواص في المقامات في سيادة المطلق الإسلامي من خلال ربوبية الحق والقلب الصافي واستواء الإرادة في الرؤية والفعل . ففي التوبة أن يتوب من كل شئ سوى الله توبة لانهاية لها . وفي الورع أن لا يبقى في قلبه شئ غير الله . وفي الزهد أن ينسى الزهد في الزهد باستغراق الهمّ بالله والزهد في كل ما سواه . وفي الفقر أن يرى عدم كل ما سوى الله . وفي الصبر أن يصبر في الله ولله وبالله . وفي الشكر أن يرى وصف العبودية في نفسه لربوبية الله بالنظر بعين التوحيد المحض للحكم في الموجودات . وفي الخوف مخافة الحجاب والفراق عن الله . وفي التوكل الخروج من الأسباب بالتعلق بالله واليقين بكمال حكمه في الوجود . وفي المحبة رؤية الكل منه وبه والعمل بمعايير الحكمة الحية للتخلق بأخلاقه ,وذلك بإخراج حب كل ما سواه و الاستشهاد به على الخلق . ذلك يعني أن بلوغ الإرادة استواءها الكامل بالحق من خلال الاستشهاد به على كل موجود هو الاضمحلال التام للانا وتصيّرها الجديد في الروح المبدع باعتباره كينونة أنا الحق .

إن تصيّر الأنا بالحق ,وما كان بالانا يصير بالحق هو تجربة الفناء في الحق التي يبدأها المريد بالدخول في الطريق وينتهي منها بالخروج منه . أنها تجربة المرور في المقامات وبناء مكونات الروح المبدع في

الأفعال والأخلاق والأحوال . أي إفناء شهواته والبقاء بنيته وإخلاصه, والفناء عن رغباته بالبقاء في صدق أنابته ,والفناء عن أخلاقه الرذيلة بالبقاء في فضائلها ,والفناء عن الحدثان والبقاء بصفات الحق ,والفناء عن الخلق والبقاء بالحق . وهي الذروة التي تؤدي إلى سيطرة ما دعاه المتصوفة بسلطان الحقيقة . وليست هذه بدورها سوى البوابة المتفتحة على آفاق الارتقاء اللامتناهي لتجربة الفناء في الحق وتهذيب الروح المبدع في إبداعه ,والتي أدت بابي الحسين النوري إلى الموت ,وبعد أن حضر مجلسا وسمع فيه كلمات :

مـــــــــازلـت انـزل مـن ودادك مـنـزلا

تتـــحــيـــر الألبـــاب عـند نـزوله

فقام وتواجد وهام فوقع في أجمة قصب قد قطع وبقيت أصوله مثل السيوف ,فصار يعدو فيها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماه وساقه وعاش بعد ذلك أياما ومات . وليست تجربة موت النوري في الفناء سوى إحدى الصور "الغالية" لتجلي سلطان الحقيقة وفاعليتها في الروح المبدع .

يبدع الروح المبدع في مواقفه وسلوكه وسماعه وتذوقه اندماجا تاما بالحق ,أو استهلاكا في وجود الحق كما دعاه الصوفية . فالفناء في الحق هو تجربة فناء النفس عن صفاتها و بقائها بصفات الحق ,والفناء عن صفات الحق بشهوده الحق ,وأخيرا الفناء عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق ,بحيث يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله فلا يبقى له التفات إليها . آنذاك يسمع الله وبالله وفي الله ومن الله! أي الاستغراق بالمطلق باعتباره الحصيلة الضرورية لتجربة الفناء في الحق .

إن "اكتمال" تجربة الفناء في الحق هو "اكتمال" الروح المبدع في بناء ذاته المستقل ,والذي يعادل عمليا انتقال جبروت الإرادة إلى

ملكوتها ,أو انتقال الإرادة المتصوفة المبدعة لذاتها في مجرى تحقيق الثبات في التغير إلى تحقيق مبدأ التغير في الثبات . وليس هذا سوى الانتقال من عالم الجبروت (الإرادي) إلى عالم الملكوت(الحق) والفعل بمعاييره . وهو انتقال تتحكم به عناصر الفناء الدائم والبقاء في "بدائله" باعتباره الميدان اللامحدود لاستظهار حقائق الروح المبدع وتجليه المتنوع في تجارب البقاء في الحقيقة .

* * *

الفصل الثالث:
استظهار الروح المبدع - تجربة البقاء في الحقيقة

"الحقيقة واحدة و اجمل ما فيها تنوعها"

إن "اكتمال" تجربة الفناء في الحق يعني خروج الروح المبدع من أطر الإرادة المقيدة بآداب الشريعة والطريقة إلى عوالم الحرية المقيدة بالمطلق . أي الخروج إلى ميدان الحقيقة وتجلياتها اللامتناهية . وهذه بدورها ليست إلا ثلاثية العملية الدائمة للفناء والبقاء في الفناء ,عبر تجليها في النفي الدائم بمعايير المطلق والتحقق بالمطلق والثبات فيه وأو الصقل الدائم للروح المبدع واستظهار حقيقة الأنا على نموذج الواحد الحق باعتبارها فردانية الإبداع .

"فالاكتمال" في تجربة الفناء يعني البقاء في إمكاناته اللامتناهية . لان الفناء هنا هو الإبداع حسب مبدأ الثبات في التغير . فالفناء موهبة لا كسب ,وإمكانية لامتناهية للروح المبدع في تجليات ذاته الحرة . إذ تفترض حقيقة الفناء البقاء في بدائله الأرقى . و ليست هذه البدائل سوى الإمكانية الثابتة على التغير بمعايير المطلق . لان الفناء في طريق التصوف ,هو الانتقال الدائم من الأدنى إلى الأرقى ,كما يقول ابن عربي . من هنا تقسيمه إياه إلى طبقات سبع باعتبارها درجاته الكبرى العامة . فالنوع الأول هو فناء المعاصي أو الفناء عن المخالفات ,والنوع

الثاني هو الفناء عن الأفعال برؤية فعل الله بحيث يرى الفعل لله من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأفعال فيها لان الأكوان كلها ستر الله كما يقول ابن عربي . والنوع الثالث هو الفناء عن صفات المخلوقين بحيث يكون دائنا في الدنيا والآخرة لا يتصف في نفسه ولا عند نفسه بشهود ولا كشف ولا رؤية مع كونه يشهد ويكشف ويرى . والنوع الرابع هو الفناء عن الذات (الأنا) بشهود شاهد الحق فيها . النوع الخامس هو الفناء عن كل العالم بشهود الحق . والنوع السادس هو الفناء عن كل ما سوى الله بالله . والنوع السابع هو الفناء عن صفات الحق ونسبها .

ولا تعني طبقات الفناء هنا سوى درجاته المتراكمة فيما أسميته بمبدأ الثبات في التغير . فالفناء يفترض المرور بفناء الظاهر في الظاهر والباطن في الباطن وبلوغ وحدتهما بوصفها حركة دائمة للحقيقة . ففناء المعاصي ,والفناء عن أفعال الأنا ,والفناء عن صفات المخلوقين, والفناء عن الذات (الأنا) ,والفناء عن العالم ككل ,والفناء عما سوى الله ,والفناء عن صفات الحق ونسبها لا يعني سوى تجرد الحقيقة وإبداع تجلياتها المناسبة في الاستعداد والثبات أو الإمكان والواقع . فدرجات الفناء هي درجات الصيرورة المتحررة للروح المبدع في بلوغه حقائقه . ففنائه عن المعاصي هو فناء عن متضادات الهواجس من خلال وحدة الإرادة الفاضلة . والفناء عن أفعال الأنا هو تجريدها من جزئيتها وذلك بتوجيهها صوب رؤية أفعالها في وحدة الكلّ ,لان الكلّ هو سرّ المطلق واكوانه اللامحدودة . والفناء عن صفات المخلوقين هو بناء صفات "أنا الحق" بصقل مكوناتها لكي تكون مرآة للحق وميدانا لتجلي حقائقه .

والفناء عن الذات(الأنا) هو ضمور الأعماق الدفينة للانا المتبجحة بشهودها ورؤيتها وكشوفها ,ولكي يكون بإمكانها بلوغ فنائها عن ذاتها (أناتها) في مشهودها الحق . وهو فناء يمهد لإفناء الأنا عن العالم

بشهود الحق فيه . وهي الدرجة التي يستتبعها الفناء عن كل ما سوى الله بالله وأو الفناء عن كل ما سوى الحق بالحق ويصبح المطلق أسلوبا للمطلق وغايته . وهو أمر يحدد الدرجة "النهائية" باعتبارها فناء عن صفات الحق ونسبها . ومن ثم زوال رؤية "المعقول" و"المعلول" من كل ما في العالم والوجود ,فلا يرى للحق أثرا في الكون ,كما يقول ابن عربي . بحيث لا يكون له "دليل على ثبوت نسبة ولا صفة ولا نعت, فيفنيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنعوت ,بل أن حققه يرى انه محل كل التأثر حيث اثر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات" . إذ لا يعني الفناء عن صفات الحق ونسبها سوى فناء "الوسائط" و"الجزئية" و"العابر" بحيث لا يصبح أيا منها دليلا للإثبات . أي فناء كل ما هو صفة واسم ونعت ليتحول هو نفسه إلى كلّ التأثر ,أو ميدان مجرى وسريان الأعيان الثابتة من الأعيان الممكنات . ويصبح هو التجسيد الواقعي والممكن لمبدأ التغير في الثبات ,بحيث "يرى انه كلّ التأثر حيث اثر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات" .

وليس هذا الكمال في الفناء سوى البقاء المتجدد . إذ لا كمال نهائي في الفناء . فحقيقة الفناء هنا هي "استعجام الكلّ عن اوصافك واشتغال الكل منك بكليته" ,كما يقول الجنيد . أي أن تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا ,كما يقول المتصوفة . ولا يعني تصّير الأشياء كلها شيئا واحدا بالنسبة له سوى "الغربة" التامة عن الأنا والبقاء في الكلّ (الإنساني – المطلق) . لان الفناء في بدائله بقاء ,كما في قول الخراز "الفناء هو التلاشي بالحق ,والبقاء هو الحظور مع الحق" ,وشبهه السهروردي بتحول الطين إلى لبن . فالطين فناء واللبن بقاء . وهي الفكرة التي وضعها ابن عربي في سلسلة الارتقاء ونسبها في القوة والوجود نفسه . فالفناء عن الأدنى والبقاء للأعلى ,والفناء له القوة

والسلطان (يفنيك عن شئ) ونسبته إلى الكون وبينما البقاء ينسبك إلى الحق ,والفناء زوال والبقاء نعت الوجود من حيث جوهره .

إن اتخاذ البقاء بعد الفناء هيئة الوجود الحق يشابه معنى البقاء باعتباره مبدأ التغير في الثبات . فالتغير في الثبات هو العملية اللامتناهية لتجلي الحقيقة في المقامات والأحوال . لهذا قالوا في الصبر هو "الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" ,وأن "الصبر لله عناء ,والصبر بالله بقاء ,والصبر في الله بلاء ,والصبر مع الله وفاء ,والصبر عن الله جفاء" وأو "أن لا يفرّق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما" . وأن يقولوا في الشكر و(الشاكر) هو ذاك الذي "يشكر على المفقود لا على الموجود ,وعلى المنع لا على النفع ,وعلى البلاء لا على العطاء" . وأن يقولوا عن الخوف انه "حركة القلب من جلال الرب" ,و أنه "ما فارق الخوف القلب إلا خرب" ,وأن يقول آخر "ما خفت الله يوما إلا و رأيت له بابا من الحكمة" . وأن يقولوا في الفقر "هو السكون عند العدم والإيثار عن الجود" وأن يقول فيه ابن خفيف "الفقر هو عدم الأملاك والخروج من الصفات" . وأن الزهد هو "حقن دماء الزاهدين وسفك دماء العارفين" ,وأن "الزهد لا يسكن إلا في قلب مخليّ" . وأن يقولوا في التوكل "هو قلب عاش مع الله بلا علاقة" ,و"اضطراب بلا سكون وسكون بلا اضطراب" . وأن يقولوا في المحبة "هي هتك الأستار و كشف الأسرار" و"أنها إفراط الميل بلا نيل" . وأن تتنوع إجاباتهم في أحوالهم إلا أنها تعكس في كلها تغيرهم في الثوابت الكبرى المترتبة على صيرورة الروح المبدع واستظهار أناته في عوالم الحرية المقيدة بالمطلق . ففي مقام الصبر تتجلى حقائق التغير في الثبات في "الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" وأو أن تتمظهر في أشكال الفناء والبقاء والبلاء والوفاء والجفاء ,وفي مقام الشكر يمكنها أن تتمظهر بالشكر

على المفقود والمنع والبلاء ,لا على مضاداتها . وأن تتمظهر حقائق الخوف في خراب القلب بغياب الخوف أو في إبداعه الحكمة المتجددة . وأن تتمظهر حقائق الفقر في السكون عند العدم والإيثار عند الجود أو بإحلال العدم (الفناء) في الأملاك والصفات (العندية) . وأن تتمظهر حقائق الزهد في حقن دماء الزاهدين وسفك دماء العارفين ,أو في ألا يسكن إلا في قلب مخليّ (فارغ) . وأن تتمظهر حقائق التوكل في العيش مع الله بلا علاقة أو في الاضطراب بلا سكون والسكون بلا اضطراب . وأن تتمظهر حقائق المحبة في هتك الأستار وكشف الأسرار أو في إفراط الميل بلا نيل . أي في المفارقات الكبرى المعبّرة عن تجليات حقائق الفناء واستظهارها في الرؤية والفعل . بمعنى الإبداع في ثوابت الفناء في الحقيقة .

اذ الحقيقة كالمطلق واحدة ثابتة ,متنوعة متغيرة في تجارب الأفراد والثقافات والأمم . وليس التنوع والتغير فيها سوى الاستظهار المتجدد لثوابتها ,كما عبّر عنه الجنيد في تحديده ماهية الصادق قائلا "الصادق يتقلب في اليوم أربعين مرة والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة"! وتطابقت في إبداعات الصوفية وحدة الرؤية والفعل بعين الفناء . فالإبداع هو الأسلوب الفردي – المتسامي للتحقق بالمطلق والصقل الدائم للروح المبدع . فقدا أجاب ابن يزدانيار عندما سألوه :

– متى يشهد العارف الحق ؟

– إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد و ذهب الحواس واضمحل الاحساس! في حين أجاب أبو يعقوب السوسي على سؤال :

– هل يتأسف العارف على شئ غير الله ؟

– وهل يرى غير الله ليتأسف عليه ؟!

– فبأي عين ينظر إلى الأشياء ؟

- بعين الفناء والزوال!

بهذا المعنى يمكن فهم كلمات أبي يزيد البسطامي عندما لخصّ تجربة روحه المبدع في استظهاره فردانيته في الطريق قائلا "أقمت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي ,وخمس سنين كنت مرآة قلبي ,وسنة كنت انظر فيما بينهما . فنظرت فإذا في وسطي زنار ظاهر للخلق فعملت في قطعه خمس سنين فانقطع ,فكشف لي ,فنظرت إلى الخلق فإذا هم موتى . فكبّرت عليهم أربع تكبيرات وصليت"! . بمعنى رؤيته الخلق بعين الفناء . وعندما استفسر الحلاج يوما من إبراهيم الخواص :

- ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع المفاوز ؟

- بقيت في التوكل أصحح نفسي علي .

- أفنيت عمرك في عمران باطنك ,فأين الفناء في التوحيد ؟!

ولا يعني الفناء في التوحيد هنا سوى الفناء في تجربة الحقيقة واستظهارها الدائم في الرؤية والفعل . بحيث يضع الصوفي على محك التعبير الدائم في ثوابتها (الحقيقة) باعتبارها اكتشافاته المتجددة .

فالتوحيد نفسه ليس إلا الصيغة الأكثر تجريدا لثوابت الحقائق الصوفية وتجاربهم الفردية في استلهام وتذوق المطلق في الرؤية والفعل . وقد ابدعوا بهذا الصدد منظومات متنوعة عنه,لاسيما وأن التوحيد هو احدى القضايا العقائدية الكبرى للفكر الفلسفي واللاهوتي الاسلامي . وإدرجوا في لغتهم ومنطقهم حصيلة الفكر الكلامي والفلسفي والأدبي, بحيث جعل أبو قاسم الكعبي يقول بعد رؤيته يوما الجنيد : رأيت لكم شيخا ببغداد يقال له الجنيد ,ما رأت عيناي مثله . الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه . وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم" . بل يمكن القول ان منظوماتهم عن التوحيد كانت الأكبر والأجلّ مقارنة بمثيلاتها في الفكر

الاسلامي . فقد استطاع الصوفية مسايرة ومعايشة و اختراق الكلّ الاسلامي وتمّثلوا في كيانهم تجارب طبقاته وقومياته وطوائفه ومدارسه واتجاهاته ,وصهروها في تجارب شيوخهم . وابدعوا الطريق وطرقه والمشيخة وشيوخها . واتقنوا في تجارب طرقهم وشيوخهم ثقافة الكلّ الاسلامي والصوفي عبر"سلسلة" الشيوخ في المقامات والاحوال . ولم ينهمكوا شأن المتكلمين في تفريعات التوحيد ,ولا شأن الفلاسفة فيما وراء الطبيعة ,ولم يمنعهم ذلك في الوقت نفسه من صياغة منظومات متجانسة عن قضايا الذات والصفات والافعال . و لكنهم حولوها الى اسماء و أعلام لبناء الذات (الصوفية) الكاملة في صفاتها وأفعالها . أي انهم لظموا هذه القضايا في نظام الحقيقة المتكاملة في تجارب شيوخهم .

لقد قدم التصوف أحد النماذج الرفيعة لتجلي مبدأ التغير في الثبات ,أو الاستظهار الدائم للروح المبدع في توليف الحقيقة(بالبقاء فيها) . فحصيلة الرؤية الصوفية عن التوحيد ليست حصيلة النفوس والعقول المتصارعة في علائقها وعوائقها ,بل حصيلة التجربة الصوفية و"الطريقة المشروعة الإلهية" ,التي عبرّ كل صوفي عنها بعباراته الخاصة . منهنا تباين العبارة عند ذي النون المصري والبسطامي ,والجنيد والحلاج ,والتستري والشبلي ,واجتماعهم في نفس الوقت على حقائق التوحيد باعتباره انعكاسا لفردانيتهم في الغربة والغرابة ,واصالة في الإبداع وابداع في الأصالة .

لقد وصل كل منهم إلى "غايته" بطريقته في الطريق ,واستظهر كل منهم حقائقه على أنها حقائق التوحيد . فقد وجد ذو النون المصري في التوحيد "علم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج ,وصنعته للأشياء بلا علاج ,وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه ,وليس في السماوات العلا ولا في الارضين السفلى مدبر غير الله . وكل ما تصور في وهمك فالله

بخلاف ذلك" . في حين رمَزه البسطامي بمعايير تجربة الفناء في الحقيقة قائلا "لما صرت إلى وحدانيته أقبلت أسير بالفهم في عشر سنين حتى كلّ فهمي ,فصرت طيرا جسمه من الاحدية و جناحيه من الديمومية, فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين طيران بعد ما بين العرش إلى الثرى ,فلم أزل حتى جاوزت الديمومية ,ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق" . أي كل ما أدى به ,كما يقول هو عن نفسه ,إلى الانسلاخ عن نفسه كما تسلخ الحية عن جلدها . فنظرت إلى نفسي فإذا أنا هو" . بينما شدد القشيري على فعل العجز عن إدراك ذات الله باعتباره إدراكا لحقيقة التوحيد . من هنا ربطه العلم والإحاطة "بحقائق الايمان" ,مؤكدا ذلك بعبارة التستري القائلة "القلوب تعرفه والعقول لا تدركه" . وحصر الجنيد حقيقة التوحيد "بإفراد القدم عن الحدث" . بمعنى معرفة ما هو حق القدم والتحقق بما هو نعت الموجود من العدم ,كما يقول القشيري ,ولان التوحيد هو "إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحد يته بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل" . فالتوحيد يؤدي إلى الحيرة . وذلك ببلوغ المعنى الذي تضمحلّ فيه "الرسوم و تندرج فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل" . في حين وجده رويم في "محو آثار البشرية وتجرد الألوهية" . بينما حصره يوسف بن الحسين في أن كون سّره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره وأحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه ,فيكون كما هو قبل أن يكون في جريان حكمه عليه" . وتعددت عباراتهم وتناغمت لأنها تعبّر في كلهّا عن معنى البقاء في الحقيقة .

إن البقاء في الحقيقة هو استظهار الروح المبدع للحقائق باعتبارها الحصيلة المتراكمة في تجريد التجارب العلمية والعملية وإفرادها للحق . أي استظهار حقيقة الأنا المبدعة وفردانيتها في نماذج الواحد الحق . مما حدد غربة الصوفي المبدع عن الكلّ الإسلامي والبقاء ضمن معايير الكلّ

نفسه ،وغرابته عن الكلّ الصوفي والبقاء ضمن معاييره الفردانية . بصيغة أخرى ،إن استظهار الروح الصوفي المبدع هو تمثل وتمثيل للحقيقة القائلة ،بان عظمة الإبداع على قدر معاناة الصيرورة الفردية في بناء كلها الداخلي واستظهاره في القول والفعل[٢٠] .

* * *

أ. البسطامي:
الاستظهار الغالي للحقيقة

"يا رب أسألك إلا تحجب الخلق
بك عنك وتحجبهم عنك بي"
(البسطامي)

وضع الصوفية تقييمهم العام عن البسطامي بعبارة تقول "لم يخرج أبو يزيد من الدنيا حتى استظهر القرآن كله" . ولا يعني استظهار القرآن في شخصه سوى تجسيده إياه في جمعه وفرقه (كلة وأجزائه) .

فقد جسّد أبو يزيد في سلوكه حقائق القرآن واستظهرها في وجوده . لقد استظهر في صيرورته وكيانه روح الثقافة في لغتها ورموزها ،حقوقها وواجباتها ،فضائلها وسموها ،وّمثل في هذا الاستظهار مثالها المطلق . إذ ليس الاستظهار هنا سوى الفناء في حقائق الكل الإسلامي ،والبقاء في حقائق المطلق باعتباره التجلي الخاص للروح الصوفي المبدع . ودفع ذلك أبو تراب النخشبي (كما تروي الصوفية في حكاياتها عن كيفية معاندة أحد مريديه وتردده في زيارة أبي يزيد ، انطلاقا من قناعته بأنه مشغول بالله عن رؤية أبي يزيد) إلى القول "ويلك! لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان انفع لك من أن ترى الله سبعين مرة"! عندها بهت المريد لهذا القول واستنكره متسائلا في نفس الوقت

عن معناه ,فأجابه النخشبي : "إنما ترى الله عندك ,فيظهر على مقدارك ,وترى أبا يزيد عند الله قد ظهر على مقداره . عندها وافق المريد شيخه ووقفا على تل ينظرون خروجه من النهر . فمرّ بهم وقد قلب فروة على ظهره . آنذاك قال أبو تراب النخشبي لمريده "هذا أبو يزيد فانظر إليه"! فصعق الفتى ومات . فتعاونا على دفنه وعندما قال النخشبي لأبى يزيد "يا سيدي! نظره إليك قتله" وأجابه "لا! ولكن كان صاحبك صادقا ,واسكن في قلبه سرّ لم يكشف له بوصفه . فلما رآنا كشف له عن سر قلبه فضاق عن حمله ,لأنه في مقام الضعفاء المريدين فقتله" .

إن تحول أبى يزيد إلى مرآة كشف الأسرار الغامضة في تجارب المريدين هو الصورة الرمزية عن تمثيله لنموذج الروح الصوفي المبدع في استظهار مكنون الحقائق الحية . لهذا وجد في فعل جوارحه سماع الحقيقة وأبصارها وتذوقها وشمها ولمسها . فقد أجاب على سؤال :

- بأي شئ يصل العبد إلى الله ؟

- بالخرس و الصم والعمى!

وهي المفارقة المميزة لصيرورة الروح المبدع . فقد رد على سؤال :

- يا أبا يزيد! العارف يحجبه شئ عن ربه ؟

- من كان هو حجابه أي شئ يحجبه ؟!

وليس تحول الحجاب إليلا حجاب سوى أسلوب الروح المبدع في استظهار ما فيه بوصفه تجاوزا للحجب (الوجودية والمعنوية) . من هنا استغرابه مرة قول من قال :

- يا أبا يزيد رأيت عجبا!

- وما ذلك العجب ؟

- رأيت شهقتك تخرق الحجب حتى وصلت إلى الله!

- يا مسكين! إن الشهقة الجيدة هي التي إذا بدت لم يكن لها حجاب تخرقه!

والمقصود باختراق الحجب هنا هو بلوغ الروح المبدع درجة تذليل حجبه الظاهرة والباطنة ,واستواء إرادته في الإبداع . وهي عملية تبتدأ بقهر النفس وتنتهي بالسوح في ميادين الحق . فقد قال مرة بأنه ما عالج شئ اصعب من معالجته نفسه ,وما من شئ كان أهون عليه منها . وهي المفارقة التي تبدع على مثالها نموذج الصوفي في أقواله وأفعاله . بمعنى تراكم تجاربه فيها وصيرورة الأنا المبدعة وذاتها وروحها بوصفها تاريخه الخاص في دورة الفناء والبقاء والامتلاء والاستظهار .

ولا يعني استظهار الروح المبدع سوى بقاءه الدائم في الحقيقة . بمعنى الامتلاء الدائم منها واستفراغها في قوالب العلم والعمل ,وكذلك في ترصيف الكلمة وشطحها ,وفي سلوك الخلوة و فراستها الشاملة, وفي تقييم الأنا وتجاربها بمعايير الحال الخالص لا العقل المجرد .

ليس المقصود بتقييم الأنا وتجاربها بمعايير الحال الخالص لا العقل المجرد تقييم الرؤية الصوفية والإبداع الصوفي ككل . فقد فرقوا بين العلم والمعرفة والحال . وهي تفريعات لها قيمتها العملية والأخلاقية بسبب استحكامها للطريقة بقيود الشريعة (الإسلامية) ,واستدراجها المنطق بمعايير الحقيقة (الثقافية والمطلقة) . وهو تناغم ضروري وجميل لكل إبداع أصيل . إذ نعثر في إبداع الصوفية في نفس الوقت على منطق عقلي ودقة كلامية واستحكام فقهي وجمال شعري وسحر بياني في تركيب العبارة ومعناها . ومع ذلك نظروا إلى عباراتهم بعيون المطلق . انهم حاولوا الإيحاء بان أقوالهم هي تعابير عن الحال (الفردي)لا الحقيقة (المطلقة) . لان الأخيرة هي السر المكنون في الذوق والمكاشفة . ومن الصعب استظهارها التام لأنها جزء من "الكلّ

المتناقض" . أنها الحركة الدائمة لحياة الصوفي وتجربته الأصيلة في إبداعها .

بهذا يكون استظهار الروح المبدع أحد النماذج الصادقة في استلهام الماضي والمستقبل في الآن الدائم ,وأحد الأساليب الصادقة في استلهام التجربة الفردية وتلقائيتها الخاصة باعتبارها إبداعا بمعايير الحقيقة . فقد ردد البسطامي مرارا عبارة "ثلاثين سنة" على تجربته, دون أن يقصد بذلك القيمة المستقلة للسنوات بقدر ما كان يعني كلها في الحال الدائم (أو ما أسميته بتلقائيتها الخاصة) . بمعنى استظهارها حال الرؤية . وقال في رؤية بعض جوانب المجاهدة "عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئا اشد علي من العلم ومتابعته . ولولا اختلاف العلماء لتعبت . واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد" . وفي بعض جوانب الذكر قال "منذ ثلاثين سنة كلما أردت أن اذكر الله تمضمضت واغسل لساني إجلالا له" . وفي موقف آخر قال "كنت ثلاثين سنة اذكر الله ,ثم سكت فإذا حجابي ذكري له"! وفي موقف آخر قال "غبت عن الله ثلاثين سنة فكانت عنه ذكري إياه . فلما خنست عنه وجدته في كل حال" .

نعثر في هذه الصيغ على ظهور الاستبطان الذاتي لتجارب الزمن (ثلاثون سنة) في الآن الدائم (الحال) . فالعثور عليه في كل حال هو العثور على الحقيقة واستظهارها في رؤية الحال . لذا كان بإمكانه إضافة سنوات أو تقليلها دون أن يشوه ذلك معنى البقاء الدائم في الحقيقة . فقد قال مرة في مجرى تتبعه استظهار تجربته الخاصة عن وحدة الظاهر والباطن قائلا "كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي ,وخمس سنين مرآة نفسي ,وسنة انظر فيما بينهما ,فإذا في وسطي زنار ظاهر! فعملت في قطعه اثنتي عشرة سنة . ثم نظرت فإذا في بطني زنار! فعملت في قطعه خمس سنين انظر كيف اقطع . فكشف لي ذلك ,فنظرت إلى الخلق

فرأيتهم موتى ,فكبّرت عليهم أربع تكبيرات"! وعندما استظهر تجربته في تتبع المعرفة وبلوغ حقيقة الروح المبدع فيها قال "لما صرت إلى وحدانيته أقبلت أسير بالفهم عشر سنوات حتى كلّ فهمي . فصرت طيرا جسمه في الاحدية وجناحيه من الديمومية ,فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين طيران بعد ما بين العرش إلى الثرى ,فلم أزل حتى جاوزت الديمومية .ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق" .

ليس الحدود الكمية للتجربة هنا سوى الإطار الذي يتأمل الروح المبدع فيه نفسه ويعيد بناء "تاريخه" الخاص . بالإخلاص التاريخي للأنا . وهي الصيغة التي تتمثل خلاصة التجربة بمعايير الحال ,وباعتبارها معايير الحقيقة الوجدانية في أصفى واعمق تجلياتها . إذ ليست السنوات الثلاثين أو الخمس والثلاثين سوى الآن الدائم الذي يكشف عن أحوال البسطامي في أقواله وأفعاله ,وأفكاره ومواقفه المتنوعة ,وبالشكل الذي يجعلها صادقة بذاتها في ذاتها مع ذاته . كأن يجيب على سؤال واحد يستفسره بأي شئ وصل إلى ما وصل وبأي شئ وجد ما وجد من المعرفة بإجابات متنوعة . ففي مرة وجدها "ببطن جائع وبدن عار" ,وفي أخرى "بالخرس والصم والعمى" ,وفي ثالثة "بلا شئ"! أي ليس أعوام حدادة النفس الاثنتي عشرة ومثيلاتها في قطع زنار الظاهر والباطن سوى الصيغة الظاهرية – الباطنية في وضع الروح والجسد تحت مطرقة تهذيبهما من اجل رؤيتهما في مرآته . فالأخيرة من صناعته التي بذل فيها سنوات خمس . أي أن اكتمال رؤيته لذاته الظاهرة والباطنة في الروح و الجسد أوصلته إلى أن بلوغ الحقيقة يستلزم تجريدها من الأنا المدقوقة بمطارقها على سندان "تاريخها" . ومن ثم إخراجها إلى ميدان البقاء في الحقيقة كما هي ,والتي جعلته يكّبر على الوجود . وهي نتيجة تكشف عنها رؤيته لتاريخه الخاص في مرآة المعرفة بعد أن أرهق فهمه

حالما وصل مشارف التوحيد ,بحيث تحول إلى طير جسمه في الاحدية وجناحيه في الديمومية ,وسار في هواء الكيفية بعدها عشر سنوات آخر لكي يبلغ حال "غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق" . بينما اختصر في حال آخر تجربته في أيام عندما سألوه مرة عن كيفية ابتدائه بالزهد ,قائلا بأنه ليس للزهد منزلة . وعندما سألوه لماذا, أجاب "لأني كنت ثلاثة أيام في الزهد . فلما كان اليوم الرابع خرجت منه . اليوم الأول زهدت في الدنيا و ما فيها ,واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها ,واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله فلما كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله . آنذاك همت ,فسمعت هاتفا يقول : "يا أبا يزيد لا تقوى معنا"! فقلت :"هذا الذي أريد"! آنذاك سمعت الجواب "وجدت! وجدت!" .

إن اختصار السنين إلى أيام ,والتاريخ (الشخصي) إلى الوقت, والوقت (الزمن) إلى الآن ,والآن إلى الحال هو الاستظهار المتجدد لحقائق التجربة وإعادة إنتاجها في المواقف والأفكار . بمعنى السير في الحال واختراق (حجب) الزمن والتاريخ بالشكل الذي يذلل كياناتها المتشيئة والمغتربة عن إبداع الآن . وهي عملية تجعل من الإبداع كينونة منثورة في تاريخها بوصفها آناً . فمن الناحية التاريخية لم يشذ البسطامي عما هو "تقليدي" في دخول المتصوفة للطريق من إحساس "بوجع القلب" . فقد عانى شأن المتصوفة هولة المعاناة الروحية في خوض غمار طريق اللانهاية في الطريق ومن إدراكه الأخلاقي العميق في مواجهة مفارقات الطريق بمفارقات بدائله نفسها من اجل بلوغ الهدوء و الاستقرار والاستقامة ,ومن اجل بلوغ الهمّ الواحد في روحه المبدع واستظهاره على مثال الواحد الحق . وكان "طبيعيا" بالنسبة له أن يقتنع في بداية الأمر عندما بحث عمن يجد دواءا لوجع قلبه بجواب من قال له :"إن الله إذا أراد أن يتخذ حبيبا اخذ قلبه في الاشتياق حتى

صفاه"! من هنا أجابته على سؤال وجهوه إليه عن كيفية ابتدائه بعبارة : إن الله هداني للزراعة فزرعت في نفسي العبادة . ثم أرشدني للقصارة فلم أزل اغسل بأنواع الطهارات والماء ,فلم أرها طهرت بعد!

لقد مارس البسطامي تعميق باطنه بمعايير الحرف الممكنة من زراعة وقصارة وغيرها من اجل بلوغ حقيقة المفارقة المتسامية للإرادة في تربية النفس ,والتي صورها بعبارته" لم أزل أسوق نفسي إليّ وهي تبكي حتى ساقتني إليّ وهي تضحك"! وهي مفارقة وجدت انعكاسها في بلوغ الاستراحة باعتبارها ذروة التأمل الشامل المتجدد لماضيه ومستقبله . فعندما سألوه مرة :

- بم نلت ما نلت من درجة ؟

- جمعت أسباب الدنيا كلها فربطتها بحبل القنوع ووضعتها في منجنيق الصدق ورميت بها في بحر الاياس فاسترحت"! .

لا يقوم معنى هذه الاستراحة في خمول الروح والجسد ,بل في "قهر" ترددهما في طلب المزيد . انه استراح من هواجس التردد والتفرقة, واستراح في طلب المزيد باعتباره تعبيرا عن أبى يزيد! وتعبيرا عن كينونته الحية وتاريخه الشخصي وفردانيته المتسامية وروحه المبدع . فقد أجاب في يوم على سؤال : بم بلغ ما بلغ من شأو ؟

- عملت أشياء أولها اتخذته سبحانه معلما . وقلت لنفسي "إن لم يكفيك ربك لم يكفيك غيره في السماوات والأرض" ثم شغلت لساني بذكره ,وبدني بخدمته . وكلما أعيت جارحة رجعت إلى الأخرى . ثم قيل لي " أبو يزيد! أبو يزيد"!

أدى تحول المطلق (الله) إلى معلم وكفاية الجوارح (الأعضاء) الظاهرة والباطنة إلى صيرورة الكيان الداخلي (الباطني) فيه باعتباره أبا يزيد . أي ذاك الذي في زيادة . بمعنى تطابقهما في الاسم والمعنى ,وفي

فعل الاستزادة باعتباره آنا دائما في تجربته الفردية وتلقائيتها الخاصة بمعايير الحقيقة . وهو المعنى الذي عَبر عنه في تقييمه تجربة تجاوز الزهد في أربعة أيام ,عندما سماع هاتفا (باطنيا) يقول له : "يا أبا يزيد لا تقوى معنا" فأجابه :"هذا الذي أريد"!انه أراد البقاء الدائم في "العجز" باعتباره البقاء الدائم في الزيادة . وهي زيادة بلغ ذروتها في مفارقاتها الجديدة . فقد كان بإمكانه بلوغ حالة "لا يريد من الله إلا الله" ,وأن لا يريد أي شئ . وعبرّ عنه في أحد مواقفه قائلا :أوقفني الحق بين يديه ألف مرة ,وفي كل مرة يعرض عليّ المملكة فأقول "لا أريدها" . فقال لي في آخر مرة :

- يا أبا يزيد! أتري ؟

- أريد أن لا أريد!

ولا يعني ذلك سوى الاستزادة في ذاته بذاته . لقد أراد أبو يزيد (أو هو نفسه من في طلب الزيادة) أن لا يريد . وهي استزادة متجددة في مفارقات الروح المبدع وحقائقه ,وتتجسد بصيغ لا تحصى في الصيرورة (الذاتية) وتجلياتها . من هنا أجابته على سؤال :

- كيف أصبحت ؟

- لا صباح ولا مساء . إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة, وأنالا صفة لي"!

وقال في حال أخر " كنت أطوف حول البيت واطلبه ,فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي" ذلك يعني أن صيرورته في الصفات والأفعال واحدة كما هي في الزمان (الصباح والمساء) والمكان (البيت والطواف) . لأنها صيرورة متراكمة في فردانية تجاربه (تاريخه الخاص) وتجددها في المواقف . بمعنى إعادة إبداعها الجديد وصقلها الدائم بمرآة المطلق ,وبحيث يصبح إبداعه في أفكاره هو عين ذاته في صفاتها . وكان

بإمكانه أن يتأسى قائلا "ترى عيون الخلق أني مثلهم . ولو رأوني كيف صفاتي في الغيب لماتوا دهشا"! وأن يجيب على دهشتهم باستعجام اكبر لما فيها من خبايا لا تخترق,لأنها مما لا ينتهي وبعبارة "صفاتي غائبة في غيبه (الله) . وليس للغيب صفات تعرف"! وإن يقرّب معناها من إفهام السامعين وذوق العارفين بلغة اقرب إلى المباهاة بما فيها من صدق و جلال قائلا "ليس مثلي مثل في السماء يوجد ,ولا لمثلي صفة في الأرض تعرف"! و أن يصرخ في وجه من يتعجب مما في وجوده و كلماته من معاني الحيرة بعبارة "مثلي مثل بحر مصطلم لا أول له ولا آخر"! وأن يرد في أحد أحواله على من قال له ,بأنه واحد من السبعة ,بعبارة "أنا كل السبعة"! وأن يقول بعد إن سمع واحدا يقول "إن الخلق كلهم تحت لواء محمد"" ,تا الله إن لوائي اعظم من لواء محمد . لوائي من نور تحته الجان والأنس كلهم من النبيين"!

لقد تحول البسطامي إلى قطب الزمان والمكان بحيث أجاب مرة على من كان يدعي القطبية بعبارة "الولاة كثيرون وأمير المؤمنين واحد" . ولم يقصد هو بذلك تعاليه المتبجح في قيود الأنا ,بقدر ما كان التعبير المناسب عن خروج الأنا من قيود الصفات (المتبدلة والمتغيرة) . بمعنى بلوغ الحقيقة والبقاء فيها . فالحقيقة واحدة ثابتة والتغير والتبدل فيها هو مجرد استظهارها . وبالتالي لم يعن كلامه انه صار في وقت وحال لا صباح فيه ولا مساء سوى بلوغ المقام الذي لا مقام فيه . أي القلب الذي لو تسال الأيام عنه ما عرفته ,ولو طلب له مكان لم يعقل, كما يقول ابن عربي . بمعنى وراثة الحق عبر بلوغ التمام الذي لا تتقيد صفة ,والخروج من جمع الأسماء والصفات بحيث لا يبقى منه سوى عينه (ذاته) بلا صفه و لا اسم سوى عينه . أي البقاء في ذاته بذاته و استمداد الحقائق من مطلق الحقائق . ورّد في يوم على من استشهد بعبارات العلماء والحكماء القدماء قائلا "أخذتم علمكم ميتا عن ميت

وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت . يقول أحدنا حدثني قلبي عن ربي ,وانتم تقولون حدثنا فلان عن فلان"!

ليس استمداد الحديث عن الرب بالقلب سوى الاختصار التام "للإسناد" . انه استمداد الحقيقة لا بواسطة ,كما يقول ابن عربي, وذلك بحصول العلم للقلب في المشاهدة الذاتية من خلال استمداد الحقائق من مطلق الحقائق . بمعنى تطابق المذهب والمشرب والقول والفعل بالحقيقة . عندها تصبح الحقيقة أسلوب ورؤية العارف ,وطاقة الوحدة الدائمة فيه . إذ المعرفة هنا ليس ما هو متعارف عليه بمعايير "العلم" من درس وحفظ واستعارة ,بل معرفة القلب . أنها معرفة الإنسان المتسامي في صرح الحقيقة ,ومعرفة "حدثّني قلبي عن ربي" . وهي المعرفة التي تصبح فيها ,قضايا مثل ذات الله جهلا ,والعلم بحقيقتها (الذات) جناية ,كما يقول البسطامي . وهو تفاوت تتكشف جوهريته في ذات العارف والعالم . فالعارف ,كما يقول البسطامي ,فوق ما يقول بينما العالم دون ما يقول ,والعارف ما فرح من شئ قط ولا خاف من شئ قط ,بينما العالم يلاحظ نفسه في علمه ,والعارف يعبد ربه بالحال بينما العالم يعبده في الحال . إذ كان يقول في مناجاته "الهي لا تجعلني عالما ولا زاهدا ولا متقربا . فان أهلتني لشيء فأهلني لشوئ من أشيائك" ,أي لشيء من أسرارك ومعانيك . وذلك لان معرفة العارف ذاتية لا متناهية . لان معرفته ذاته ,وذاته حقيقته ,وحقيقته فيه . وقد وضع البسطامي هذه الآراء في أقوال عديدة مثل "لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا ,و إن زال عن جهله زالت عرفته" ,و"ليس هناك درجة للعارف . وأعلى فائدة العارف وجوده" المادي والمعنوي ,ومعاناته في استظهار الحقيقة . فكمال العارف ,كما يقول البسطامي ,هو "احتراقه

بحبه لربه" . وهي المفارقة التي تجعله قادرا على أن " يتعالى" و"يتقدس" و"يتسامى" وأن "لا يكون له مثيلا" و"لا أولا ولا آخر" . وهي نتيجة مترتبة على اتخاذ الحقيقة هيئة الوحدة ,والوحدة هيئة الحقيقة في الذات . بحيث يجعل من "أنا" ته تجليا للأنا الكلية وتجلي الحق . وصوّر البسطامي هذه العملية قائلا "غبت في الجبروت ,وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش . فإذا هو خال! فألقيت نفسي عليه و قلت "يا سيدي أين أطلبك ؟ فكشف . فرأيت أنى أنا ,فأنا أنا أولى فيما اطلب . وأنا لا غيري فيما أسير" .

أوصلته تربية الإرادة واستحكامها (الجبروت) وتساميها المعنوي (ملكوتها) وتحققها بالحق (اللاهوت) إلى تسوية الإرادة التامة والجلوس على "عرشها" . وليس العرش هنا سوى "الفراغ" الذي يجلس فيه وأي "اللاشئ" . آنذاك يدرك أنه لا شئ يملئ الفراغ إلا نفسه . إذ لا شئ سواها . وهو أيضا طريق معرفة الأنا . لقد اكتشف عندها و رأى ذاته في درجاتها من خلال تذليل "أنى-أنا" ب "أنا- أنا" . وهو تطابق أولي يستلزم طلب حقيقة الآن . لأنه لا "أنا غيره" في ما يسير فيه ونحوه . أي لا حقيقة إلا في الحقيقة . وهي مطلق وجوده . ووجوده هو هو . أي ذاته والمطلق الإسلامي (الله) . بحيث جعله ذلك يقول "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها . ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو" . وكشف ذلك في قوله "أنا لا أنا . أنا أنا . لأني أنا هو . أنا هو . أنا هو هو" . وليس هذا سوى التلاشي التام في كينونة الحقيقة والبقاء الدائم فيها . مما يجعل من الحقيقة و الأنا مصدرا لا ينضب . لان الحقيقة والأنا المتلاشية فيها (وهما نفس الشيء) لا يتناهيان ولا ينضبان . فعندما سألوه عن ماهية اللوح المحفوظ أجاب "أنا اللوح المحفوظ" . لأنها الكلّ الذي تندرج فيه علوم الأوائل والأواخر . أنها التجسيد الحي لتلقائية الحقيقة التي لا تنفد ونموذج لثبات إبداعها الدائم . بمعنى لا "أول لها ولا آخر" ,و"لا تزول ولا تنقص" . وهي

مفارقة الحقيقة نفسها . فالحقيقة لا تزود ولا تنقص في الإبداع . وهي فكرة وضعها البسطامي في عبارته القائلة "أننا نرى الأنهار تجري ولها دوي وخرير ,حتى إذا دنت من البحر وامتزجت به سكن خريرها وحدّتها . ولم يحس بها ماء البحر ,ولا ظهر فيه زيادة ,ولا إن خرجت منه استبان فيه نقص" . أي الكل المتحرك كالحقيقة . لهذا وضع للعارف "قاعدة" تقول "إن الماء إذا وقف نتن . فكن بحرا لا تنتن" . وهي قاعدة تفترض في العارف أن يكون واحدا في كل ما يقول ويفعل ,وواحدا في سلوكه كالحق . من هنا قوله "من اظهر من نفسه علم الأزل يحتاج أن يكون معه نور الذات" . و"إن من يتكلم في الأزل يحتاج أن يكون معه سراج الأزل" . فقد كان يثب واقفا ويصيح عندما يتكلموا في الذات (الإلهية) قائلا "أمد! أمد! بسرّ أمد" . لقد اقفل جدل الكلام والتفلسف ,و دحرجه,إن أمكن القول ,أمام أقدام السائرين في طريق الحق ,باعتباره الأسلوب الأعمق في رؤية المعرفة وحقائقها . انه طالب بوحدة العارف والمعرفة باعتبارها وحدة الحقيقة . ووضع في صفات العارف ضرورة أن "تجري فيه صفات الحق" . فإذا سكت (العارف) يريد ألا ينطق إلا عن معروفه . وإذا غمض يريد أن لا يفتح عينيه إلا عند لقائه . وإذا وضع رأسه على ركبتيه يريد أن لا يرفع إلى أن تنفخ في الصور من شدة الأنس به . أي أن يجسد في كلة كلّ الحقيقة . وحالما نظر من ذرى بقائه في الحقيقة ,وإلى تجربته في علاقة أنا - أنت وأنا-هو ,قال "غلطت في ابتدائي بأربعة أشياء ,توهمت أني اذكره واعرفه وأحبه وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ومعرفته سبقت معرفتي ,ومحبته اقدم من محبتي ,وطلبه لي أولا حتى طلبته! ولا يعني ذلك سوى بلوغ الاستبطان التام للحقيقة واستظهارها المتجدد من خلال الرجوع إلى المصادر الأولى ,وتحول الأول أخرا والآخر أولا بوصفها الحركة الدائمة في الحقيقة . وهذه بدورها ليست إلا التغير في الثبات الذي يجعل المطلق قوة فاعلة فيه .

لقد حيّره المطلق و صيّره في الوقت نفسه ,وجعله غريبا ومغاليا وزنديقا في أعين من تعود رؤية الأمور بهواه ورؤية الحقائق بأجزائها . ونفوه من بسطام سبع مرات حيث جّسد في مظهره الحقيقة الصوفية القائلة بان البلاء للقلب كاللهب للذهب . فقد كان يناجي ربه في ابتداء أمره "الهي بعثت إلي اليوم خبزي وما بعثت إلي بلائي آكله معه"! وعندما اجتاز مراحله اخذ يردد في مناجاته "الهي لا تقطعني بك عنك"! وفي مناجاة أخرى "ربي أفهمني عنك ,فأنى لا افهم عنك إلا بك"! وهي مناجاة تاريخه الفرداني في الحقيقة الذي أوصل إلى "إن عرف الله بالله, وما دون الله بنور الله" . فهي الصيرورة التي جعلته يتحقق المطلق بالمطلق . فقد رد يوما على رجل دق عليه الباب متسائلا :

- من تطلبه ؟

- أبا يزيد .

- مر! ويحك! فليس في الدار غير الله"!

أو أن يجيب على سؤال رجل استفسر منه عما إذا كان هو أبا يزيد قائلا : ومن أبو يزيد ؟ يا ليتني رأيت أبا يزيد!

إن اضمحلال الأنا وتلاشيها في المطلق جعل من وجود البسطامي "غيبا" غائبا في الحقيقة . إذ لا يعني "ليس في الدار غير الله" سوى اضمحلال البسطامي وتلاشيه بمعاييره (المطلق) . إذ من الصعب العثور على أبي يزيد لان أبا يزيد يسير ويمشي ويأكل ويشرب وهي صفات "الموتى" بينما لا صفة له ,لأنه كالحقيقة . ولئن تمنى أن يرى أبا يزيد فلأنه في حيرة منه به .

غيّر هذا السلوك وجود الأسماء والظواهر والأحداث والأقوال والمعارف والأعيان والصفات,لأنه ادخلها "مضايق" البقاء في الحقيقة . فالذين يذكرون الله "ما ذكروه إلا بالغفلة ولا خدموه إلا بالفترة" ,لان

الذكر جزء من النسيان ,والخدمة هي قطع الراحة . بينما حقيقة الذكر والحذر في دوامهما . فالحقيقة التامة لا أجزاء فيها . وكان يقول بهذا الصدد ,بان اكثر الناس إشارة إلى الله أبعدهم عنه . وانه "لا يحمل عطاياه إلا مطاياه المذّللة المروّضة" . ونراه "يشفع" للعامة والجماعة أمام الله بالرحمة لهم و يتعالى عليهم في نفس الوقت بمقاييس الحقيقة نفسها . فهو يخاطب الله قائلا : "اللهم انك خلقت هذا الخلق بغير علمهم وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم ,فان لم تعنهم فمن يعينهم ؟" وعندما جلس يوما إليه قوم ,واطرق مليا ثم رفع رأسه و قال : منذ جلستم إلي هاأنذا أجيل فكري التمس حبة عفنة أخرجها إليكم تطيقون حملها فلم أجد! وأجاب في وقت آخر عندما سألوه بم وجد المنزلة التي هو فيها بعبارة :

دع عنك وجود المنزلة . ولكن أكرمني الله بثمان كرامات

أولا رأيت نفسي متأخرا ورأيت الخلق يسبقوني ,

ثانيا رضيت بان احرق بالنار بدل الخلق شفقة عليهم ,

ثالثا كان قصدي إدخال الفرح في قلب المؤمن ,

رابعا لم امسك شيئا قط لغد ,

خامسا أردت رحمة الله بالناس اكثر مما أردتها لنفسي ,

سادسا بذلت جهدي في إدخال السرور على المؤمن وإخراج الغم من قلبه

سابعا ابتدأت بالسلام على من لقيته من المؤمنين من شفقتي عليهم ,

ثامنا قلت لو غفر الله لي يوم القيامة وأذن لي بالشفاعة .

لشفعت أولا عمن آذاني وجفاني ،ثم من برّني و أكرمني ، ثم بعدها ناداني : يا أبا يزيد!

هذا "التذبذب" المترامي ما بين الشفاعة للجميع بسبب عدم اختيارهم حمل الأمانة في الظهور (الوجود) و"اتهامه" إياهم بعدم القدرة على حمل ذرة من ذراتها هو تذبذب الثبات في مرجعيات الحقيقة المتلاشية فيه . فهو نفسه ليس إلا المرجعية المؤنسنة للحق والحقيقة، لان "أنا" ته متمحورة في حقائق سموها بالمطلق . وهو أمر يجعلها قادرة في آن واحد على افتراض حق الشفاعة للآخرين ،وتصّيرها جسرا يعبرون عليه من جهنم إلى نعيم . لهذا رد على من قدّم له وسادة بعد أن شاخ وذبل وضعف قائلا "لا حاجة بها لمن صار وسادة"! فهو القدر الذي جعله قدرا ومعيارا للحقيقة في أحوالها المتنوعة . فمواقفه من قضايا الأيمان هي التجلي الرفيع لسمّوه بحيث جعلها جزء من حقائقه المكتشفة وتذوقها في الأحوال . وليس "غلوهّا" سوى التجلي المتسامي للحقيقة في انتزاعها حراشف الإيمان والعقائد الجافة . إذ ليس الإيمان وعقائده سوى الصيرورة المتراكمة في تجليات الحقيقة ،لا بالعكس . أي انه يستمد معناه و فحواه وجدواه من الحقيقة لا بالعكس . ولم تعد الجنة ما هو متعارف عليه بالحس والجسد ،بل هي لذة الرضا والمعرفة . وبهذا الصدد قال "إذا أعطي للمرء رضاه فما يرجو بقصور الجنة ؟" . و"إن لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل النار بالنار" . ولم تعد العبادات سلوك الجسد ،بل استحكام الروح بحقائقه . فقد رّد على رجل أرسل إليه حصير مكتوب معه "صل عليه بالليل"، بعبارة "أني جمعت عبادات أهل السماوات والارضين فجعلتها في مخدة وضعتها تحت خدي" . ولم ير في الصلاة ،كما قال مرة ،سوى "تعب البدن" ،وفي الصوم إلا "جوع البطن" ،وفي الحج إلا "الطواف حول حجر" . في حين رد على من قال له مرة ،بان الناس تقول "إن قول لا اله

إلا الله مفتاح الجنة" بعبارة "صدّقوا! و لكن لا يفتح المفتاح بغير مغلاق . ومغلاق لا اله إلا الله أربعة أشياء ,لسان بغير كذب ولا غيبة, وقلب بغير منكر ولا خيانة ,وبطن بغير حرام ولا شبهة ,وعمل بغير هوى ولا بدعة! ولم تعد السّنة ما هو متعارف عليه من ترديد وتقليد للحديث والرسول ,بل " ترك الدنيا" ,و"صحبة المولى" . ومن يعمل بالسنة والفريضة فقد كملت معرفته . وإذا كانت السّنة في رفع اليدين, فانه طالب المرء الاجتهاد في أن يرتفع قلبه إلى الله ,فانه أولى . وعندما طالبه أحد الأشخاص يوما بان يحّد اسم الله الأعظم ,أجابه : ليس له حد محدود . هو فراغ قلبك لوحدانيته .

يعكس هذا الكلّ المتنوع للحقيقة أولا وقبل كل شئ,الكلّ الصوفي للبسطامي . فقد جسّد البسطامي إحدى تجارب البقاء في الحقيقة وأحد نماذج الاستظهار المتسامي لها(الحقيقة) في إسلامه الروحي والثقافي .

* * *

ب. الجنيد:
الاستظهار المعتدل للحقيقة

(قيل للجنيد : إلى متى تنادي على الله بين يدي العامة ؟

فأجاب : لكني أنادي على العامة بين يدي الله!!)

أوصى الجنيد في نزعه الأخير أن يدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه . وعندما قيل له :

- لم ذلك ؟

- حببت أن لا يراني الله و قد تركت شيئا منسوبا إليّ .

وردّ على استغراب الجريري ،عندما رآه يقرأ القران وهو في نزعه الأخير ،قائلا "ومن هو أولى مني بذلك ؟ وهو ذا تطوى صحيفتي"!

ليس التخلص مما هو منسوب إليه من العلم سوى الإدراك المتسامي لقيمة الروح المبدع أمام المطلق . أي تحقيق عابريته في الديمومة الخالدة للحق . وهو إدراك يصعب وضعه في قواعد المنطق ،لأنه يستمد مقوماته لا من التركيب الشكلي للبديهية ،بل من حدسها الأخلاقي .

إن تحقيق "عابرية" الروح المبدع في الديمومة الخالدة للحق هو البذل الكامل للروح حسب معايير المطلق ،وذلك لان الرغبة العارمة في

الوقوف أمام الله بلا "ملكية" هي الرغبة الخالصة في الفناء في الحق والبقاء في حقائقه . وليس هذا سوى تحرير الاخلاف (الورثة) من تصنيمه ,إذ لا مثال في التصوف غير الحق وتجليه الدائم في الحقيقة . فقد وجد في طوي الكتاب طوي صحيفته . انه أفنى ذاته في كتاب الصوفية أو كلها المعرفي بالبقاء فيه . مما أعطى للاخلاف إمكانية تقييمه بمعايير الحرف والكلمة والعبارة والمعنى القائم في ألسنتهم وقلوبهم . بحيث جعل بعضهم يقول "ما بقي بعد جنيد إلا من يستحي من ذكره" . ووجد البعض الآخر فيما أراد دفنه من علمه "خير ما قيل في التصوف" لما فيه من "بصيرة وحسن عبارة . وما بقي بعده إلا من مجالسته غيظ" .

هذا الإفراط المعظم لشخصه وأثره في التصوف هو التعويض الملازم لإخلاص الشخصية المبدعة في إخلاص المخلصين . بحيث جعلهم يستحون من ذكر غيره ,ويعترفون بان ما بقي بعده مجرد غيض من فيض تجاربه . وهو تقيم له معناه فيما أسميته بالغربة والغرابة الصوفية في الإسلام والتصوف .

والغرابة في التصوف هي الكلّ المتبلور في فردانية التجربة الصوفية . وهي فردانية تعطي للإبداع استقلاله الخاص في الكلّ الإسلامي والصوفي . وتكشف في نفس الوقت عن أن قول الصوفي وفعله تعبيران عن تاريخ روحه المبدع . ولئن اتخذت غربته في الكلّ الإسلامي مظهر اللسان المتميز ,فلأنه استجاب للألسن جميعا وخالفها في العبارة والمعنى . فعندما شاهد أبو القاسم الكعبي الشيخ الجنيد ,استغرب قائلا "رأيت شيخا ببغداد يقال له الجنيد ,ما رأت عيناي مثله . كان الكتبة يحضرونه لألفاظه ,والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه ,والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه ,وكلامه بائن عن فهمهم و كلامهم و علمهم" .

إن تحول لسان الجنيد إلى كلام "مقبول على جميع الألسن" بائن

عنها إياهم يعكس أولا وقبل كل شئ فرادة انتمائه العميق للكلّ الإسلامي . فهو ليس خزين الألفاظ والمعاني والعلم فحسب ,بل ومحك لجمالية العبارة (الأدبية) ودقتها (الفلسفية) وزمامها (الكلامي) . ومع ذلك بائن عن علم الآخرين وكلامهم! وهو تباين اختزله الجنيد في تصنيف (صوفي) نموذجي يقول "أن الفتوة بالشام ,واللسان بالعراق, والصدق بخراسان" ,كما لو انه أراد مطابقة لسانه مع لسان الثقافة الإسلامية آنذاك ,وإظهار تميزه أيضا . أما في الواقع فلا يعني اللسان بالعراق سوى الصيغة المميزة لإدراك غربته عن الكلّ الإسلامي وتمثله للحق الظاهر فيه . إذ لم تعد الآية القرآنية والحديث النبوي والقول المأثور محط اهتمامه في القول والخطاب ,بل معاناة المعنى في الخطاب . فقد كتب في إحدى رسائله لمحمد بن معاذ الرازي ,وعلى سبيل المثال, يقول "لازلت في الأزل شاهد الأزل في ازليتك . ولا زال الأزل يكون لك مزيدا لما زال منك فكنت بحيث كنت كما لم تكن . ثم كنت بفردانيتك مؤيدا بلا شاهد من الشواهد يشهدك ,ولا غبت لدى الغيب من الغيب بغيبتك . فأين ما لا أين لأينه ؟" . ولم تعد مناجاته معقولة بعبارات التضرع والاسترحام ,بل مقبولة "بأسرارها" الوديعة ,كما في قوله "وهبني ثم أستتر بي عني ,فأنا أضرّ الأشياء عليّ"! ولم تعد تعويذته بالشيطان ,بل بحال الحق والحقيقة ,كما في قوله"أعاذنا الله من كل حال لا تكون لمحض الحقيقة مصادقة ,ولا تكون لما احكمه الحق متوالفة" ,وفي حين يضع فكرة الشهود والإيمان الأزلي بالله والأمانة الإسلامية المترتبة عليها بعبارة "أفناني بإنشائي كما أنشأني"!

لا تعني معاناة معنى الخطاب و مناجاة الأسرار بالصيغ المقبولة والتفرد بأحوال الحق والحقيقة سوى الأشكال المتنوعة لفردانية لسانه في الكل الإسلامي . أي قدرته (وأصالته) على "تغليف" لسان الروح المبدع

بإشارات الحق الظاهر ,بحيث يجعله مقبولا للكلمة والمعنى والعلم الإسلامي (العام) . وإلا فما قاله اشد من "شطح" البسطامي و"تهور" الحلاج . فقد استطاع بعثرة القناعة والحيرة إحداهما في الأخرى, وتشظية الكلّ في الأجزاء وتجميعه منها ,وجعل الكلمة مصدرا للتكامل والتفاضل في العبارة والمعنى . إذ لا تعني عبارته "لا زلت في الأزل شاهد الأزل في أزليتك و لا زال الأزل يكون لك مزيدا لما زال منك" سوى الصيغة التي تستبطن قواعد المنطق (العقلي) بالشكل الذي تذّوبها في وجدان الحدس المتحير بالمعنى والقانع به . وذلك لتشظي المعنى في الكلمات واجتماعه في العبارة . انه يمسك العقل والوجدان في قبضات "الأسرار" المحيرة والجلية للعبارة . فكون الله لا زال في الأزل شاهد الأزل في أزليته ,يعني شهوده أزله و برهانه فيه ,كما أن الزوال من الأزل هو البقاء فيما زال ولم يزل . وهي المفارقة التي تجعل من الممكن القول "فكنت بحيث كنت كما لم تكن" ,الذي تتحير الألباب فيه وتقتنع في "إيمان العبارة" باعتبارها وجدان الحقيقة .

إن مسك العقل والوجدان في قبضات الأسرار المحيرة هو الأسلوب الذي بلور ظاهر الجنيد وباطنه وعبرّ عن تجربته في استظهار الحقيقة والبقاء فيها . فقد استقطب في ظاهره الجماعة الروحية الإسلامية وجعلها تتمايل أمام عباراته . كما جعل من عباراته صدى الاختلاج المتغلغل في أعماق الجماعة ,والعصي على لسانها وفصاحتها . واستطاع أن يصوغ خلجاتها بمعايير معقولة للحقيقة الباطنة . فقد دفع حقائق التجربة الفردية باتجاه قطع دورتها التامة ضمن "العرف الإسلامي" كما أعطى لها إمكانية الحركة الحرة في صرح الظاهر الإسلامي وبواطن أرواحه المبدعة . فهو لم يتكلم عن إفنائه في إنشائه فحسب ,بل ووضعه في دورة النفي الكامل للحركة الدائمة "أفناني بإنشائي كما أنشأني بديا في حال فنائي" . لقد وضع الرؤية المتعمقة للفناء الصوفي في قوالب الصيغ المعقولة والمقبولة

للفكرة الإسلامية عن مخاطبة الله للوجود قبل وجوده بالشهادة له أزلا وأبدا . وهكذا الحال بالنسبة لفكرته "اوهبني ثم استتر بي عني ،فأنا اضرّ الأشياء علي" .

أبقى الجنيد في عباراته ومفاهيمه على حقائق التجربة الصوفية بعبارات الحق الإسلامية . بمعنى استبطان الحقائق واستظهارها في ذاته الكليّة . فقد قام من مكانه ولم يتكلم على الناس شهرين بعدان خاطبه يوما أحد الأشخاص بعبارة "يا أبا القاسم! أن الله لا يرضى عن العالم بالعلم حتى يجده في العلم ،فان كنت في العلم فالزم مكانك و إلا فأنزل"! ثم خرج بعدها قائلا : لولا بلغني عن النبي انه قال "في آخر الزمان يكون زعيم القوم أرذلهم ما خرجت إليكم"! ثم أضاف "ما تكلمت على الناس حتى أشار إلي وعليّ ثلاثون من البدلاء :انك تصلح أن تدعو إلى الله"!

فالنزول والخروج والانزواء والظهور تجليات لاستبطان الحقيقة واستظهارها ،كما أنها إمساك العقل والوجدان في قبضات الأسرار التي يفصح عنها صوت الظاهر (الداعي) في دعوته للنزول عن منبر القوم إلى "علم الخواص" ،وصوت الباطن (البدلاء) في إشاراتهم إلى انه يصلح لدعوة الناس إلى الله .

إن استبطان الحقيقة واستظهارها في الروح الصوفي المبدع هي مشقة دائمة جعلت الجنيد يوما يقول ،بان التصوف عنوة لا هدنة فيها! فقد أحس بالألم العميق من كلمات "أمير القلوب" (أبي الحسين النوري) عندما قال له يوما وهو يتكلم على الناس : يا أبا القاسم! غششتهم فأجلسوك على المنابر ،ونصحتهم فرموني بالمزابل! عندها نزل الجنيد كما في المرة الأولى واعتزل ،ثم خرج وقال : إذا رأيتم الصوفي يتكلم على الناس فاعلموا انه فارغ! . ولم يمنعه هذا من التكلم لاحقا والقول "اكلم الله منذ ثلاثين سنة والناس يظنون أني أكلمهم"! في حين رد

على من قال لـه يومـا إلى متى يظل ينادي على الله بين يدي العـامـة ؟ بعبـارة :ولـكني أنادى على العامـة بين يدي الله! وأن يستـخلص من كل ذلك موقفا صوفيا وضعه في المبدأ القائل "مكابدة العزلة أيسر من مداراة الخلطة" .

شكل استـبطان حقائق التجربـة أسلوب استظهـارها المتجدد . كما شكل استظهار حقائق التجربة استبطانها المتجدد ,لأنه مّثل وتّمثل الوحدة المرنة لتكافؤ واعـتـدال التـصـوف والإسـلام . لـهـذا زجـر الحـلاج على "تهوره" ,ونهى الشـبلي عن جهـره بالأسـرار مخاطبا إياه يومـا "نحن حيرنا هذا العلم تحييرا ,ثم خبأناه في السراديب ,فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ"! ولا يعني تخبئته في السراديب ومعارضة إظهاره على رؤوس الملأ سوى الدعـوة لتوليف العلم والوجدان بالشكل الذي يحفظ للتجربة حـقائقـها البـاطنة ولمعالم الظاهر (الإسلامي) قيـمـتـهـا العملية (الأخـلاقيـة) . وليس هذا سـوى النتـاج الملازم لصيـرورة روحه المبـد ع باعتباره توليفا للعلم والحال ومصدرا لغرابته وأصالته في التصوف . فقد أجمع الصوفية على القول فيه "لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبي قاسم الجنيد ,وألا فأكثرهم يكون لأحدهم علم كبير ولا يكون له حال ,وآخر له حال كثير وعلم يسير ,وأبو قاسم الجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير . فإذا رأيت حاله رجحته على علمه وإذا رأيت علمه رجحته على حاله" . ولا يعني ذلك سوى نموذجه الفريد في تقييد الطريقة بالشريعة وتحقيق الشريعة بالطريقة عبر استبطانها واستظهارها في اعتدال العلم والحال (العقل والوجدان) .

لقد شكل اعتدال العلم والحال في استظهار الروح المبدع عند الجنيد طريقا خاصا لفردانيته في تجربة البقاء في الحقيقة . فإذا كان بقاء البسطامي في الكلّ الصوفي يقوم في استظهـار القران ,وفي بقائه في الحقيقة يمثل وحدانية استظهاره حقائق الكلّ الإسلامي (المطلق) ,فان

بقاء الجنيد في الكلّ الإسلامي يقوم في استظهاره وحدة واعتدال العلم والحال . وهو اعتدال يتضمن في ذاته الصيغة الأعقد والارهق في تأسيس الموازنة الدائمة بين الكلّ الصوفي والإسلامي للروح المبدع وبين تقاليد الجماعة . إذ لا اعتدال في الحقيقة ولا تطرف ,ولا وسط فيها ولا غلوّ . وفي نفس الوقت تحتوي على هذه الصفات كنبضات في "صراطها المستقيم" . إذ الحقيقة لا تعرف "غلوّا" بالمعنى الذي يقابل "الاعتدال" , ولا "اعتدالا" بالمعنى الذي يقابل "الغلوّ" . ومع ذلك فيها روح الغلوّ والاعتدال,لأنها الوحيدة القادرة على تحرير الروح و تأسيره بمعاييرها . وهي مفارقة جّسد الجنيد تجليها الأسمى باعتباره النموذج الأول للاعتدال الشامل في تقاليد التصوف ,وللاندماج المبدع في تقاليد الجماعة ,ولوحدة الروح العملي المتسامي . أي كل ما مّهد بدوره ووضع أسس المنظومة الخاصة في تعميق الفكر(النظري) والعملي الصوفي بشكل خاص والإسلامي بشكل عام . انه استطاع أن يمثل في تجربة البقاء في الحقيقة حقائق التوازن ,كما استطاع أن يجّسد بذاته الاستنتاج القائل بان الحقيقة توازن واعتدال ,ويكشف في نفس الوقت عن أن تجربة الموازنة والاعتدال هي التجربة العقلية – الحدسية الأعمق للروح والجسد , والتجربة الروحية – الأخلاقية الأصدق في البيان والبرهان .

ولا يعني أن الحقيقة توازن واعتدال سوى استكمال و تكامل عناصرها المكونة في نظام معقول ومقبول للثقافة . وليس اعتباطا أن يطالب الجنيد الصوفي بعبارة "يا أخي كن على علم بأهلك ودهرك ,وعلى معرفة بأهل وقتك وعصرك ,وابدأ في ذلك من نفسك" . إذ ليس العلم بالأهل والدهر والوقت والعصر سوى الإحاطة بكل ما هو جوهري في الثقافة وصهره في مكونات الحدس الأخلاقي الرفيع . وهي صيغة ميزت فردانية الجنيد في استظهار الحقيقة ,وكذلك صيرورة التوازن الفعال في

استبطانه حقائق الثقافة واستظهارها في آرائه و مواقفه . ففي التوحيد تكلم عن درجات رغم حدّه إياه "بإفراد القدم عن الحدث" . إذ نراه يتكلم عن توحيد العوام (وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال) ,وعن توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر من متكلمين وفلاسفة (وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر) ,وتوحيد الخواص من أهل المعرفة (وهو على وجهين) ,والوجه الأول هو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرهبة عمن سواه ,ومستخرجه من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة . أما الوجه الثاني فهو أن يكون شبحا قائما بين يدي الله ليس بينهما ثالث تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه ,وبحيث يرجع آخره إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون!

ادخل توحيد العوام في توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر ,وادخل توحيدهم جميعا في توحيد أهل الوجه الأول من توحيد الخواص . مما يعني نفي كل درجة في الأخرى بحيث تضمحل مكونات توحيد العوام وأهل العلم الظاهر في توحيد الخواص . وذلك لان توحيدهم لا يتضمن الإقرار بالوحدانية باعتبارها نفيا لرؤية الأنداد والأضداد (العوام) مع إقامة الأمر والامتناع عن النهي في الظاهر (أهل العلم الظاهر) فحسب, بل و يتجاوزه إلى "إزالة معارضات الرغبة والرهبة" . أي تذليل تعارضات وتناقضات الوسيلة والغاية ,وفاعلية الهوى والمصالح بالخضوع للمطلب المتسامي فقط . وهو خضوع يجري استقائه من وجود شاهد الحق معه . بهذا يكون الجنيد قد ادرج في حقائق العقل والحدس الصوفي القدر الضروري من الحق المتكامل في تجارب الثقافة عن توحيد العوام وأهل

العلم الظاهر . أي دفعه تلقائية الحق القائمة في توحيد الجماعة إلى مداه الأقصى وباعتباره امتدادا للحق (المطلق) . وهي رؤية تجعل الصوفي قادرا على الاستواء بالمطلق بحيث "يكون شبحا قائما بين يدي الحق" . وهي صيرورة تعكس كينونة الروح المبدع وفنائه في الحق . ومن ثم "رجوعه" إلى حقيقته الأولى والعمل بها . إذ لا يعني تصيّره شبحا بين يدي الحق ليس بينهما ثالث ،تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه بحيث يرجع آخره إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون ،سوى فعله بمعايير المطلق الأخلاقي . فشبحية الحق فيه هي تجسيده للحق "العابر" في الأفعال، بحيث يكون كل ما في الصوفي تجليا وظلالا وخيالا للحق ،ويكون هو في كل شئ (من تصاريف و تدابير) فانيا عن نفسه بالحق . وهي نتيجة معقولة بمعايير الإسلام (العام) والصوفي (الخاص)،لأنها تتمثل حقائق الثقافة وإنجازات رؤيتها العقلية والروحية من خلال موازنتها التامة للظاهر والباطن . وهي موازنة صوّرها ببلاغة في قوله "إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة" ،حيث استنبطها واستقراها من منطق الروح المبدع (الصوفي) وعقله الحدسي في قدرته على النفي الدائم . أي تحويله الحيرة إلى درجة في حقائق التوحيد والبحث فيها عن اعتدال العقل في العمل (الأخلاق) . من هنا تصويره المتناسق والمتوازن لسلسلة مكونات الرؤية التوحيدية التي صاغها في فكرته القائلة :

أول عبادة الله معرفته

اصل معرفته توحيده .

نظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والاين

والاستدلال به عليه

وسبب الاستدلال به عليه توفيقه .

وتوفيقه وقع التوحيد له .

ومن توحيده وقع التصديق به .

ومن التصديق به وقع التحقيق عليه .

ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به .

ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه .

ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه .

ومن الترقي إليه وقع الاتصال به .

ومن الاتصال به وقع البيان له .

ومن البيان له وقع الحيرة عليه .

ومن الحيرة ذهب عنه البيان .

ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له .

وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له .

ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده .

وبتفقد وجوده صفا وجوده .

وبصفائه غَيب عن صفاته .

ومن غيبته حضر بكلّيته .

فكان موجودا مفقود ,ومفقودا موجودا" .

ان بلوغ حال الموجود - المفقود والمفقود - الموجود هو بلوغ الفناء في الحق والبقاء فيه وباعتبارها الصيغة التي تتمثل منطق ما أسميته بالعقل الحدسي . إذ لا يعني أول العبادة معرفته واصلها توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه والاستدلال به عليه سوى تنظيم الرؤية

العقلية والمضمحلة في سلسلة المنطق الروحي للطريق المعقول بمعايير الثقافة من استدلال وتوفيق وتوحيد وتصديق وتحقيق واستجابة الترقي والاتصال والإيمان . فهي السلسلة التي توصله إلى الحيرة ومنها إلى إفناء مقدماتها بمعايير الحق . فالحيرة تفقده البيان والوصف وتوقعه في حقيقة الوجود والشهود . وحالما يصفيّ كيانه الروحي يغيب آنذاك عن صفاته (الجزئية) ويحضر بكليته . أي تجاوز التفرقة إلى الجمع بالهّم الواحد على مثال الواحد الحق . عندئذ يكون كالمطلق موجودا مفقودا ومفقودا موجودا .

وازن الجنيد في استظهاره للحقيقة ,كل من تنظيم الرؤية العقلية والفناء في الحق والبقاء في الحقيقة بشكل يمكنه من الاستجابة والإجابة على دواعي العقل والحدس . ووضع هذه الحصيلة في أسلوبه و طريقه وخطه الجديد في التصوف والثقافة الإسلامية . وتجلى أسلوبه هذا ,وعلى سبيل المثال ,وفي إجاباته على أسئلة حاولت "انتقاص" قدر الصوفية . لقد حاول أن يجعل من "تهور" الصوفية في الأقوال والأفعال ردودا معقولة و مستحبة للشريعة والحدس (الأخلاق) المتسامي . فعندما قيل له مرة : "ما بال أصحابك يأكلون كثير ؟" وأجاب "لأنهم يجوعون كثيرا" . وعندما سألوه في حال آخر :"ما بالهم لا تهمهم قوة شهوة" ؟ وأجاب : "لأنهم لم يذوقوا طعم الزنا"! وعندما سألوه مرة :"ما بالهم إذا سمعوا القران لا يطربون" ؟ أجاب : "وأي شئ في القران يطرب في الدنيا ؟! القران حق نزل من حق لا يليق بصفات الخلق . عند كل حرف منه على الخلق واجب لا يخرجهم منه إلا الوفاء لله . فإذا سمعوه في الآخرة من قائله أطربهم"! وعندما سألوه : "ما بالهم يسمعون القصائد والأشعار والغناء فيطربون" ؟ وأجاب : "لأنها مما عملت أيديهم ,ولأنه كلام المحبين"! وعندما سألوه :"فما بالهم محرمون من أموال الناس" ؟ أجاب :"لان الله لا يرضى لهم ما في أيدي الناس لئلا يميلوا إلى الخلق فينقطعوا عن الحق ,فافرد القصد منهم إليه اعتناء بهم"!

لقد أجاب على "الفرضيات" والاتهامات العديدة بشكل يستجيب للحق الإسلامي والصوفي ،مبرهنا على أن قوة الجسد على قدر الحق الذي فيه . وهي موازنة يفترضها منطق الحقيقة المعقولة من جانب الجسد والمقبولة من جانب الروح المتسامي في أجابته على تساؤلات العوام (الظاهر) ،كما أن عدم طربهم للقران إذا سمعوه هو نفي للظواهر والمظاهر بمعايير الروح الأخلاقي . فهم لا يطربون لان كل حرف من حرفه يلزمهم بالتقيد والوفاء للحق . والطرب في نهاية الأمر لا عمل فيه . لان العمل أمر والراحة خمر . وخمر الطرب سماع الكلمات من مصدرها الأول (الحق) أي من أنا الحق والحقيقة . إذ لا يعني سماع الكلمات (القران) من قائله سوى ما سبق وأن جسدّه البسطامي في استظهاره القران . بمعنى تحويله إياه إلى بطانة وجوده الظاهري وإلى ما نادى به الحلاج في أسواق بغداد : "أنا الحق"! أي التلاشي في الحقيقة والعمل بمعاييرها . وهي نتيجة توحد الظاهر والباطن ،والعلم والحال في الذات المبدعة ،والتي دعاها الجنيد بإفراد القصد منهم إليه اعتناء بهم . أي إفراد ذواتهم بذواتهم لحقيقة ذواتهم بحيث يتحول إفراد أنفسهم للحق إلى اعتناء منه بهم . وليس هذا الاعتناء سوى "الاختيار المقدس" الذي يتجسد في الولاية الإنسانية عند الأفراد و الجماعة في مجرى الصيرورة الحية للروح المبدع "[٢١] . بحيث جعل من الممكن "اندماج" الصوفية بالجماعة والبقاء خارجها باعتبارهم خميرة الوجود الروحي للامة . وهو اندماج يستمد وقوده من أصول الثقافة الإسلامية بعد إحراقها في تجارب الاقتداء بالمطلق . لهذا كان بإمكان الجنيد القول : "مذهبنا هذا مشيد بأصول الكتاب والسنّة" ،و"من لم يحفظ القران ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر،لان علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنّة" ،وأن "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول" .

إن تشييد المذهب بأصول القران والسنّة هو الصيغة الظاهرية للبقاء

في الكل الإسلامي . فالتصوف بهذا المعنى أحد المذاهب . وكان لابد له من أن يفصح عن انتمائه لأصوله ,لأنها أسس وجوده التاريخي . من هنا محاولاته التوفيق بين الشريعة والطريقة بما يحفظ لهما توازنهما الداخلي وتحررهما في نفس الوقت . فتشييد المذهب بالأصول هو أيضا تقيد علمه بها ,كما أن تشييد التصوف بالمقامات هو تقييد الإرادة بشروط تسويتها الذاتية بالمقامات . وحالما تصبح هذه الوحدة الداخلية مقدمة بناء أنا الحق والذات المبدعة والروح المبدع في الإرادة ,وحينذاك يتقيدّ علمها بذاتها . وليس تقييد العلم الذاتي في التصوف سوى التحرر الدائم ضمن الكلّ الثقافي (الإسلامي) . فقد ربط التصوف معنى التحرر بالعبودية للمطلق أو ما أسميته بإحراق وقودهم (أصولهم ومقاماتهم) في تجارب الاقتداء بالمطلق . وبالتالي لا يعني اقتفاء اثر الرسول عندهم سوى اقتفاء اثر الرمز التاريخي المطلق . وجعل ذلك من الممكن القول, بان الطرق مسدودة دون اقتفاء أثره ,لان أثره من آثار المطلق . من هنا حصر حقيقة العارف (المسلم) بمن هو "أقوم الناس بالأحكام ,وأعلمهم بالحلال والحرام ,وأبصرهم بشرائع الإسلام . يقع على آثار المرسلين, ويتبع سنن الأولياء والصالحين,لا يميل إلى بدعة ,ولا يقصر عن الأخذ بالسّنة ,متوسط بجميع المذاهب ,متحري لأقوم الآراء ,لا يميل إلى الكلام ,ولا يطغي على الأئمة ,يرى السمع والطاعة ولا ينزع يدا عن جماعة ,ويرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين والغواة المارقين" .

يعكس البقاء الواعي في حدود الجماعة ومتوسط المذاهب والآراء والاعتدال في المواقف والسلوك مساعي الجنيد إبداع توازن العلم والعمل . فقد اعتبر قول من يقول أن ترك الحركات من باب البرّ والتقوى ,اشد الأقوال غلو ,إذ وجد فيه إسقاطا للعمل . وهو أمر اشد

خطيئة بنظر الجنيد من السرقة والزنى . فهو يعتبر الوسط الحق والاعتدال والتوازن معادلا للحقيقة . من هنا حكمه القائل بان سبب زلل الطوائف في تأويلاتها ناتج لما غاب عنهم من علم الحقيقة . من هنا قوله :"لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صدّيق بأنه زنديق"! وذلك بسبب تعقد مسار العارف في أدراج الحقيقة بسبب اعتدال الحقيقة المثير لشبهات وهواجس ووساوس وانتقادات واتهامات الأطراف جميعا . إذ ليس درجة الحقيقة سوى بلوغ اعتدالها التام .

حصل هذا الاعتدال التام في توازن علم الجنيد وعمله (حاله) على تجليه الأمثل فيما أسميته بالتجربة العقلية – الحدسية للروح والجسد .فقد رد في إحدى المرات على من قال له ولم لا يتحرك هو في السماع بعد أن كان يتحرك في بدايته ,بعبارة "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب" . ولا يعني ذلك سوى هيجان الجنان واضطراب القلب في الملكوت ,وهدوء الظاهر في آداب الجماعة . ولم يكن ذلك من فعل الإرادة الواعية لغاياتها العملية ,بل فعل التلقائية النابعة من صيرورة الإرادة واستوائها في الروح المبدع باعتباره قضاء وقدرا لها . لهذا رد مرة على من طلب منه أن يعيد ما قاله من كلام عن التوحيد , بكلمات اعسر على الفهم من المرة الأولي . وعندما طلب السائل شرح ما عسر عليه أجاب : "أن كنت اجريه فأنا أمليه"! لقد أراد القول بان سيلان العبارة من الروح هي تلقائية الحقيقة الوجدانية كالنغم في الموسيقى والخضرة في الشجر والجمال في الورد والشوق في المحبة .إذ لا تكرار في الوجود ,فلا تكرار في حقيقة الإبداع . لأنه لا يجري ,وعلى قانون منطقي ولا يحكم عليه ميزان,لأنه ميزان كل ميزان,كما يقول ابن عربي .

ان تجلي الروح المبدع عبر اعتدال العلم والحال في ميزان شامل لكل ميزان يعني بلوغ العقل والحدس وحدتهما التامة في تلقائية الفعل كما

تتصادم إيقاعات الأنغام في وحدة انسجامها العميق . فالروح المبدع عند الجنيد هو الروح المتكامل في تجربة تصوفه . مما جعله يولف بعبارات العقل والحدس وحدة التصوف في إيقاعها الداخلي وتجليها في السرّ والعلانية ,والطريقة والشريعة ,والأنا والجماعة ,والحق والحقيقة . فقد حدّ التصوف في إيقاعه الداخلي على انه " ذكر مع اجتماع ,ووجد مع استماع ,وعمل مع اتباع" . ووضع وحدة السر والعلانية في فكرة "حفظ الأوقات" ,وهو أن "لا يطالع الإنسان غير حدّه ,ولا يوافق غير ربه ,ولا يقارن غير وقته" . وفي تجلي وحدة السر والعلانية "لحوق السر بالحق" ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الخروج والبقاء مع الحق . وفي تجلي الطريقة والشريعة "أن يكون مع الله بلا علاقة" . وفي تجلي الأنا والجماعة " أن يعفو عمن ظلمه ,ويعطي من حرمه ,ويحسن إلى من أساء إليه ,و يتجاوز عمن يتعدى عليه ,ولا يريد على شئ من أعماله من الخلق أجرا ,ولا يميل إلى مدحه و يجتهد لله" . وفي تجلي الحق والحقيقة أن يكون كما أجاب مرة عن ماهية التصوف ,بعبارة : "أن يميتك الحق ويحييك به"! وتشعبت إجاباته وبقيت ضمن إطار الموازنة الخفية والاعتدال التام للعلم والحال ,بحيث جعلته يستنتج أن التصوف هو "نعت للحق حقيقة ,ونعت للعبد رسما" . وأن يجد في الصوفي كيانا كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح" و"انه كالأرض يطأها البر والفاجر وكالسحاب تظل كل شئ ,وكالقطر يسقي كل شئ" . أي الكيان الذي يحوي في ذاته مكونات الوجود الكامنة والواقعية والواجبة . ولا يعني ذلك سوى الاستعداد التام لموازنة الوجود في العلم والحال والعمل . ونعثر على ذلك في فردانية سلوكه وفي كيفية استجابتها لأحوال بقائه في الحقيقة . من هنا فكرته عن "أن من أشار إلى الله وسكن إلى غيره ابتلاه بالمحن وحجب ذكره عن قلبه وأجراه على لسانه" . أي فقدان الحكمة بسبب مفارقة العلم للعمل ,والحال

للحقيقة . وهو فقدان يؤدي إلى الابتلاء باللسان . لهذا اعتبر وجود لسان بلا قلب نقمة (بلاء) وقلب بلا لسان نعمة . أما الحكمة ففي اكتمالهما انطلاقا من أن "ألسنتها لا تنطق إلا بعد أن يؤذن لها" . ولا يؤذن لها إلا بما فيها ,لان حكمتها على قدر صفائها ,وصفائها على قدر معاناتها في صيرورة الروح المبدع . فعندما سألوه مرة :"من أين استفدت هذا العلم" ؟ أجاب : "من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة" ,وأومأ إلى درجة في داره . وكان يمكن أن تكون في شئ آخر . ولا فرق في ذلك ,لان قواعد الحقيقة ومنطقها تكمن في الإخلاص للحق . وطالب أن يكون للعلم ثمن وأن لا يعطوه حتى يأخذوا ثمنه . وعندما سألوه ما ثمنه ؟ أجاب : وضعه عند من يحسن حمله ولا يضيعه!

تستند قاعدة ضرورة وضع العلم في محله وعند من يحسن حمله على المبدأ القائل بان العلم ,لا يباع ولا يشترى لأنه بلا ثمن ارضي , كما يقول الجنيد . ومن ثم فان وضع العلم في محله وعند من يحسن حمله يعني إيداعه في الذات العارفة ,لان هذا العلم هو "السر المتردد بين العارفين وبين الله" و"الوجود المتردد في العدم" . فمن جهة يصعب التعبير عنه ومن جهة أخرى يجّسده العارف في شخصه . ففي كيان العارف . فالعارف في كيانه "كالماء لونه لون الإناء" . وفي تجليه هو "كمن نطق الحق عن سره وهو ساكت" . وهي الوحدة الفاعلة للظاهر والباطن في وحدة العقل والحدس و في تجارب البقاء في الحقيقة . فهي الوحدة التي تجعل العارف ميدانا لتجلي اعتدال الحقيقة في التجربة الروحية – الأخلاقية باعتبارها التجربة الأصدق في البيان والبرهان . فقد طالب المرء في المجاهدات والمعاملات أن يكون همه في صلاته إقامتها بالفرح والسرور ,وبالاتصال بمن لا وسيلة إليه إلا به" . وهي نتيجة مترتبة على اكتمال الهّم الموحد والتحرر من رق الاغيار . فقد تمرض

يوما فسأل الله أن يعافيه ,فجاءه الجواب في سره : "لا تدخل بيني وبينك نفسك" . لهذا قال في بعض وصاياه : "إن أمكنك ألا تكون آلة بيتك إلا خزفا فافعل" . وآلة البيت هي وجوده . أي طالبه بصهر ذاته كل مع كل كسر في بوتقة بروح الإخلاص للحق والحقيقة . من هنا قوله في إحدى وصاياه : "أن الله يخلص إلى القلوب من برّه على حسب ما تخلص إليه القلوب من ذكره . فانظر ماذا خالط قلبك" ؟! إذ لا يعلو الإخلاص شئ ,كما يقول الجنيد .

لقد توصل كل من الجنيد والبسطامي بطريقه إلى بلوغ مطلقه الخاص! بمعنى بقاءهما في ميدان الحقيقة وتعبيرهما عنها بفردانية الإخلاص للحق . من هنا تباينهما في استظهار الحقيقة ,لا سيما وأنها الوحيدة القادرة على التجلي بصيغ لا تحصى والثبات في انتمائها للكلّ الثقافي والحق . وليس تضادات "الغلوّ" و"الاعتدال" فيها سوى نماذج تجليها في موازينها الخاصة . فللحقيقة موازينها في الغلو والاعتدال, والظاهر والباطن ,والتاريخ والسياسة ,والروح والجسد ,والثقافة والمنطق . أي تساميها عن متضادات الوجود العابر وتوازنها من خلال المتضادات نفسها . مما حدد تجانسها وجمالها وجاذبيتها في تنوع الاستظهار الصوفي وذلك بسبب تلقائية إخلاصهم للحقائق المتراكمة في الكل الثقافي وإعادة تثويره وإنتاجه في تجريدهم للحق وإفرادهم إياه, أي في كيفية استظهار حقيقة الأنا المبدعة وفردانيتها في نماذج الواحد الحق . وهي تجارب ابدعت غرابة إبداعهم وأبقت عليه في نفس الوقت ضمن الكلّ الثقافي الإسلامي . بمعنى بقاءهم في حقائق الكلّ الثقافي ومواجهته بمعايير المطلق . وهي مهمة قدرها بقدر الصيرورة الفردية في معاناة بناء كلها الداخلي واستظهاره في القول والفعل .

* * *

الباب السادس
كلمة الروح وروح الكلمة

الفصل الأول:
السرّ - اللغز والمعنى في الإبداع الصوفي

"الإبداع الحقيقي - حيرة دائمة ,لأنه لغز"

إذا كان بناء الكلّ الباطني عند الصوفي هو أسلوب تمّثل الكلّ الثقافي ,فان استظهاره في القول والفعل هو أسلوب إبداعه الخاص . وهو أمر يجعل من أقواله وأفعاله محلا للمعاني وللألغاز . ويصبح هو نفسه فلك دورانها الدائم ,كما عبّر الحلاج عن ذلك شعرا :

لأنوار نور النور في الخلق أنوار
وللسرّ في سرّ المسرّين أسرار

اذ للمطلق تجلياته في الكلّ الثقافي ,ولأنواره أنوار في الإبداعات باعتبارها أسرارا في سرّ المبدعين (المسرّين) . إذ ليس السرّ في نهاية المطاف سوى الحقيقة . بهذا المعنى يمكن الاستخلاص من قوله أن للحقيقة المطلقة تجليات في إبداع المبدعين وأسرارهم . فهي تتجلى في القول والفعل والمصير . والكلّ سرّ ,لأنه يحوي في ذاته مكنون الأقوال وغاية الأفعال وخاتمة المصير . وعلى قدر أسرار المبدعين أو حقيقة إبداعهم تتوقف معاني أقوالهم وأفعالهم ولغز مصيرهم . لهذا هام الحلاج في أسراره على المعاني بحيث جعله يقول :

ســـرائر ســـرّي تــرجـــمـــان إلى ســـرّي
إذا مــا التــقى ســرّي وســرّك في الســرّ
و مــــا أمـــر ســـرّ السّـــر مني وإنما
أهيم بسّـــر الســـرّ منه إلى سّـــري .

لقد اصبح في آن واحد محلا للمعاني وللألغاز ,ولدورانهما الدائم . فالهيام بسرّ السرّ منه إلى سرّه يعني البقاء في الحقيقة المطلقة ومعاييرها الذائبة في ذاته . وهذا بدوره ليس إلا التّمثل الدائم للحقيقة والبقاء في إشكالياتها وألغازها اللامتناهية ,وباعتبارها العملية الدائمة للجمع والفرق (الوحدة والافتراق) أو المعنى واللغز ,والتي عبّر عنها الحلاج في إحدى مناجاته قائلا :

قـــد تحـــقـــقـــتك فـي ســـرّ
ي فـنـاجـــــاك لـســـــــاني
فـــاجـــتـــمـــعنا لمعـــان
و افـــــتــــــرقنا لمعـــــاني

فالاجتماع في المعنى هو الاجتماع بالحقيقة . والحقيقة سرّ لأنها ذات الأشياء والظواهر والأقوال والأفعال ,مما يجعلها محلا لتجلي الأسرار . ففي القول كان يمكنه التعبير :

فما جال في سرّي لغيرك خاطر ولا قال - إلا في هواك - لساني

وفي الإصغاء إلى ما قال ,كان يمكنه القول :
مـــا تـراني أصـــغي إليك بـســـرّي
كي أعي مـــا يقـــول من كلمـــات
كلمـــات من غـــيـــر شكل ولا نقط
ولا مـــثل نغـــمـــة الأصـــوات

إن الدوران في فلك المعاني والألغاز نتيجة مترتبة على بقاء الصوفي في الكل الثقافي ومواجهته إياه بمعايير المطلق . فبلوغ الصوفية تعظيم السرّ وتحويله إلى غاية كمالهم يعكس أولا وقبل كل شئ بلوغ الروح المبدع تحسس وإدراك معاناته المتسامية بمعايير المطلق . فهو الأسلوب الذي يحدد حكمة إبداعه في لغزها ومعناها . وإذا كان السر يتعارض في ظاهرا مع الحقيقة ,فان حقيقته هي تمثّل وتمثيل امثل لها . لان الحقيقة في جوهرها سرّ . والسرّ يعّريها ويكشفها أمام أنظار المشاهدة باعتبارها "أنا" نيتنا نحن فيما ننوي ونريد قوله وفعله . لهذا قالوا "السرّ هو ما لك عليه إشراف" . أي ذاك الذي يشكل حقيقة المعاناة المتراكمة في مجرى نحت كيان الأنا المبدعة . لان كيان الأنا المبدعة هو صيرورة إرادتها . فإذا كان السرّ في ظاهره يتعارض مع كل ظاهر فليس ذلك إلا لعدم صيرورته بمعايير المطلق . وعندما تقول الصوفية بان "صدور الأحرار قبور الأسرار" ,فانهم لم يقصدوا بذلك الاستخفاف بقيم الشجاعة والمواجهة والتحدي ,بل نفيها التام بمعايير الإرادة المتسامية ,والتي توصل الصوفي من خلال تربية السر إلى انه لا سرّ! بمعنى تحريرها من كل عبودية باستثناء "عبوديتها" للحق والحقيقة . لهذا قالوا "إن أسرارهم معّتقة عن رق الاغيار" . وليس الاغيار (أو الغير) سوى ما يترامى وراء الإرادة المتحررة ضمن كيان الحقيقة الصوفية .

فالسرّ الحقيقي هو الوجدان المشحون بقيم المطلق . من هنا قول الصوفية "السرّ يطلق على ما يكون مكتوبا مصونا ما بين العبد والحق في الأحوال" . وليس المكتوب ما بين الإنسان والحق في الأحوال ,إلا لحظات الإبداع المتقلبة في كيان الحقيقية والتي أطلق الصوفية عليها عبارة "تقلبَ القلب بين أصابع الرحمن" . ولا يعني ذلك سوى ما دعيته بمبدأ الثبات في التغير,لان تقلب القلب بين أصابع الرحمن هو ثباته على التغير بمعايير الحق . أما تجليات هذا التغير (أو المبدأ) فتتنوع بحسب ميادينها . ففي ميدان تربية الإرادة تتخذ صيغة . فهي تتخذ صيغة

تسويتها في قطع المقامات ونفيها في بناء الروح المبدع ,وفي ميدان المعرفة تتخذ هيئة قطع أشواطها المترامية ما بين المعرفة والمشاهدة . أي تجسيد المساعي الدائبة صوب المجهول باعتبارها قدر اليقين الباحث عن يقين وبلوغ السرّ سرّ السرّ . وهذا بدوره ليس ألا تجسيد ما أسميته بمبدأ التغير في الثبات أو البقاء في الحقيقة واستظهارها في القول والفعل .

وضع الصوفية مبدأ التغير في الثبات باعتباره أسلوب تنقية القلب في ثلاثية المعرفة والمحبة والمشاهدة أو ثلاثية القلب والروح والسرّ, وطابقوا بينها بشكل جعل من وحدتها (الثلاثية) أسلوبا لإبداع وحدة السرّ . فالقلب هو المعرفة ,والروح هو المحبة ,والسر هو المشاهدة . وفي تقلبه يتدرج إلى الروح ,وفي ارتقائه يرتقي إلى السرّ . فتقلب القلب بين أصابع الرحمن يؤدي إلى معرفة الوجود ومحبة كل ما فيه, ويكشف عن المعنى في جزيئاته اللامتناهية .

تضع هذه العملية الصوفي أمام مهمة تذليل خلافات الروح والجسد, والظاهر والباطن ,وأمام مهمة توليفهما عبر إدراك أسرار المتضادات ووحدتها بوصفها أكوانا لامتناهية . وهو إدراك جعل الصوفية يتكلمون عن الأكوان بوصفها حجبا ,وعن الكون باعتباره حجبا لا متناهية هي صيرورة كل ما فيه . بل أن الحجاب واحد ألا أن الأسباب التي تقع بها الحجب متنوعة ,كما يقول النفرّي . فقد وجد في نفس المرء وفي علمه ومعرفته وأسمائه حجبا تحجبه عن المطلق . ومع ذلك حصر هذه الحجب في خمسة هي حجاب الأعيان (الدنيا والآخرة وما فيهما من خلق لان كلا منها حجاب لنفسه ولغيره) وحجاب العلوم (باعتبارها حجاب نفسها وغيرها) وحجاب الحروف (وهو حجاب الحكم وكل ما يقع وراء العلم) وحجاب الأسماء ,وأخيرا حجاب الجهل (الذي اسماه النفرّي أيضا

بحجاب الحجب ,وانطلاقا من انه ليس بعد الجهل حجاب) .

ليس الحجاب هنا سوى الحد الفاصل ,الذي يقف عنده المرء في سعيه إلى الحقيقة . لان الحقيقة تفترض في منطقها ومعاناتها باعتبارها إبداعا . أنها تستلزم الخروج والتحدي والمجاهدة ,ولان كل ما في الأعيان حجب ينبغي تجاوزها ,كما أن كل علم هو حد في الجهل . وأن لكل علم حدودا ,وبين كل حدّين جهل . إذ "الجهل حجاب الرؤية والعلم حجاب الرؤية" كما يقول النفرّي . من هنا استنتاجه القائل "من عرف الحجاب أشرف على الكشف" وبه أيضا قال الكتاني :"رؤية الثواب حجاب عن الحجاب ,ورؤية الحجاب حجاب عن الإعجاب" . وهو استنتاج بلوره النفرّي عن ضرورة إخراج كل ما في القلب ورميه من اجل رؤية الحق ,وذلك في موقفه القائل :

اخرج من الحجاب تخرج من البعد

اخرج من البعد تخرج من القرب

اخرج من القرب تر الله!

وهو مطلب يتلألأ في أحد مواقفه القائلة :

إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب .

ولا يعني استواء الكشف والحجاب سوى الخلاص من بقايا الرواسب المتطايرة في روح الإخلاص للحقيقة . فكون الأكوان كلها حجبا يعني أيضا ضرورة تذليل تجلياتها التي لا حصر لها في العلائق والعوائق (الظاهرة والباطنة ,والمادية والروحية من اجل بلوغ وحدة الذات على مثال الواحد الحق . لهذا كان السريّ السقطي يقول "يا الهي مهما عذبتني فلا تعذبني بذلّ الحجاب" . وبهذا الصدد أيضا يمكن القول بان الإبداع نفسه حجاب ما لم يبلغ حقيقة السرّ . أي ما لم يبلغ درجة

كسر قناعته المستعلية في النفس والآفاق ,والأنا والعالم . من هنا قول التستري "اغلظ حجاب بين الإنسان والله – الدعوى" . من هنا أيضا كلام المتصوفة عن "المكر الإلهي" . أي ذاك الذي يشكل في "سرّيته" اختبارا أبديا للمرء في سعيه إلى اليقين . فاليقين هو المجهول أيضا . وتذليل المجهول هو تذليل أحد حجبه لا غير . وهي عملية تستلزم تذليل الاقتناع التام بإنجازات المبدعين ,والبقاء في الهيام المسحور بسر السرّ . وإذا كان سرّ السرّ هو ما لا اطلاع عليه لغير الحق ,فان مضمونه في العلم (المعرفة) هو الحيرة ,وفي الوجد (الحال) هو الدهشة . وهي نتيجة مترتبة على سكون الحق قلب العارف في محبته لكل موجود ,ووجده إياه على انه معنى الحكمة ولغزها الخالد . فإزالة غشاوة القلب تجعل منه مرآة الوجود و مستودع الأسرار ,أو ما أسميته بمحل المعاني ومحك الألغاز وفلك دوارنهما فيه .

ويلازم تحول قلب الصوفي إلى مستودع الأسرار تنقيتها فيه . إذ أن تصفية القلب هي تصفية الأسرار . ومن ثم تنقية الحقيقة وتصفيتها من خلال بلوغ سرّها الخالص في وصول الصوفي إلى حال الفناء في المشاهدة . فإذا سكن الحق السريرة ,كما يقول الحلاج ,ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر :

فحال يبيد السرّ عن كنه وصفه

ويحضره للوجد في حال حائر

وحال به زّمت ذرى السرّ فانثنت

إلى منظر أفناه عن كل ناظر

فإبادة السرّ ,ثم الحيرة ,فالفناء هي الأحوال الثلاثة المترتبة على سكون الحق سريرة العارف . بمعنى تنقية السرّ من خلال بإبادته في استكناه

المعنى ،ثم البقاء في دهشة الفناء في الحق . أي كل ما يوصله إلى المشاهدة بقواعد الوجدان لا المنطق ،وبقواعد الذوق لا العقل . والتعبير عنها بكلمات السرّ والحقيقة الخالصة .

ليس التعبير عن معاناة الحقيقة الخالصة سوى الحيرة ذاتها . و بالتالي فان الوقوع في فلك الحيرة يعني "إجبار" العارف على خوض المعرفة الخالدة للغز والمعنى . لان حيرة الروح المبدع هي ليست حيرة الحائرين ،بل حيرة العارفين . ولا دليل فيها ،لأنها نفسها دليل . فالإبداع الحقيقي حيرة دائمة لأنه لغز . ولغز لأنه حقيقة . وحقيقة لأنه سرّ . وسرّ لأنه إسراء لا ينتهي صوب المجهول . والمجهول فلك الصوفي في بحثه عن اليقين . وهو الأمر الذي يسري بالصوفي في سريرته (إبداعه) صوب سماواته (عوالمه)[٢٢] .

واستنطق الصوفية روح الثقافة في إسرائهم إلى الحق ،وحولوه إلى سر من أسرارهم . ووقفوا في إبداعهم مندهشين منبهرين متحيرين فيه والبسوا حيرتهم وجدان الدهشة ،وأبدعوا في مجراها حقائق متسامية في الأقوال والأفعال . فقد كان إبداعهم تعبيرا عن السرّ في نماذجه المثلى ،وتذوقا لمعنى الحق . وليس تجارب شيوخهم سوى التجسيد لمتنوع للنماذج المثلى في تاريخ الروح المبدع ،وباعتباره وحدة اللغز والمعنى ،والحيرة والاندهاش أمام حقائق المطلق[٢٣] .

* * *

أ. التستري:
استنطاق السرّ في الإخلاص

"إذا امتلأ القلب بالحقيقة صار روحا"

(التستري)

إن استنطاق السرّ الصوفي هو استنطاق الحق فيه . وهو استنطاق يمثل بحد ذاته التجسيد الفردي للنماذج المثلى في تاريخ الروح المبدع . وإذا كان تاريخ الروح المبدع في التصوف هو تاريخ تجارب الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة ,فان استنطاق أسراره يتطابق مع فردانية الأنا المتصيّرة فيه . أما تصيرّها فهو إسراؤها إلى حق الكل الثقافي . لهذا أجاب التستري مرة على سؤال عن سرّ النفس قائلا :"للنفس سرّ! ما ظهر ذلك السرّ على أحد من خلقه إلا على فرعون فقال (أنا ربكم الأعلى) . ولها سبع حجب سماوية وسبع حجب أرضية . فكلما يدفن العبد نفسه أرضا ,سما قلبه سماءا . فإذا دفنت النفس تحت الثرى وصلت بالقلب إلى العرش"!

فالإسراء صوب الحق هو الصيغة العامة لإسراء الروح المبدع في سماواته وعوالمه المثلى ,ويستلزم في كل فعل تذليل مقدماته باعتباره شرطا لسموه الدائم . ففي ميدان النفس هو بلوغ حقيقة الربوبية ,ولأنها الدرجة التي تتمثل تجسيد النموذج الأمثل للواحد الحق . وليس فرعون

هنا سوى رمز الأنا المتعالية باعتبارها ربا . أما حقيقتها ففي إسرائها صوب الحق و تذليل حجب الإرادة في أرضها وسماواتها (الروح والجسد ,والظاهر والباطن ,والعقل والوجدان) . أي في كل المكونات الجوهرية لبلوغ الأنا عرشها (تمامه) . فعلى مقدار تجانس مكونات الإسراء تترقى النفس . وهو تجانس صاغه التستري فيما اسماه بدفن النفس في أراضيها مقابل ارتقائها في سماواتها . وسواء أكانت السبعة استجابة رمزية لما في تصورات القدماء والقران عن السماوات السبع ,أو تعبيرا عن جمع الاحساسات الظاهرة(الخمس) والعقل وما وراء العقل (الباطنة) ,أو مسار المقامات[٢٤] , فان مضمونها الخاص في الإسراء الروحي يكمن في استلهام الحقيقة القائلة ,بان بلوغ القلب العرش يستلزم التذليل الدائم للعوائق .

ليست وحدة الأرضي والسماوي في الإسراء الروحي سوى وحدة الأنا في صيرورتها . وإذا كان من الصعب تحليل بداية الأنا المبدعة, فلأن مقوماتها الأولى تختبئ وراء حجب الأزل! أما الممكن الوحيد هنا فيقوم في تتبع صيرورة روحها المبدع ,إذ في "خاتمة" الروح المبدع مفتاح تاريخه المعقول . وبما أن معقولية التاريخ مرتبطة ببداية ما ,ولهذا اصبح تصنيف الأحداث وترتيبها الأساس الطبيعي لرسم المسيرة الشخصية للصوفي . أما في الواقع فان الطبيعي في المسيرة الشخصية هو وجودها فقط . وما عدا ذلك مجرد معاناة الإرادة في بناء ذاتها ما بين مجهولين (الأزل والأبد) .

فقد تراكمت معاناة "أنا" التستري في بناء إرادتها و ذاتها و روحها المبدع منذ اللحظات الأولى لاستماعها معنى الإخلاص في الأنفاس والهواجس والخواطر . وليس اعتباطا أن ينظر ابن عربي إلى التستري بوصفه "ممن ولد محفوظا قبل التكلف ,فلم يرزأه الله في عهده الذي أخذه عليه وهو في صلب أبيه آدم بشيء . فبقي عهده على

اصله خالصا" . لقد أخرجه من محدودية التاريخ وأدرجه في "البداية الأزلية" للوجود . وهي المفارقة الكبرى للإبداع ,وبفعل احتضانها الحنون للحيرة في اليقين . إذ لا يعني حفظه قبل التكليف سوى إخلاصه الأزلي . ولا يعني عدم رزئه في عهده الذي اخذ عليه منذ الأزل سوى إخلاصه الأبدي . وهما المجهولان المتناغمان في رعد الوجود التاريخي للتستري عندما التقطت أذناه للمرة الأولى ,وهو ابن ثلاث سنين, دعوة خاله بان يقول في قلبه عند تقلبه في ثيابه ليلا ثلاث مرات من غير أن يحرك لسانه "الله معي! الله ناظر إلي! الله شاهدي!" . وهي الثلاثية الرمزية للمعيّة والمراقبة والمشاهدة التي أنتجت بعد عشر سنين من ترسخها في أعماقه رؤية "سجود القلب"[٢٥] .

أثار ترسّخ اليقين في أعماقه هو حيرة المعنى فيه . فقد تجول باحثا عن معنى سجود القلب ,وعثر عليه عند الشيخ العباداني . فعندما سأله التستري :

- أيها الشيخ! أيسجد القلب ؟

- إلى الأبد!

وهي أبدية الحيرة في بحثها عن اليقين ,واليقين الباحث عن تجل في الإخلاص لها . فقد أوصلته تجربة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة إلى أن السرّ القائم بين الأزل والأبد هو سرّ الإخلاص . والإخلاص ليس إلا الإشكالية الكبرى للمعنى . من هنا لغزه في العرفان وإثارته في الوجدان . ووضعه هذا السرّ أمام تجلياته المترامية بين العرش والثرى أو بين الطبيعي والماوراطبيعي ,وبحيث جعله يقول في أحد استنتاجاته العصية على التفسير المباشر :

للألوهية سرّ لو ظهر لبطلت الألوهية

وللربوبية سرّ لو ظهر لبطلت الربوبية

وللربوبية سرّ لو ظهر لبطلت النبوة

وللنبوة سرّ لو ظهر لبطل العلم

وللعلم سرّ لو ظهر لبطلت الأحكام[٢٦] .

وهي أسرار يؤدي اكتشافها إلى زوالها,لان بانكشافها زوال حجابها . مع ما يترتب عليه من إدراك لها بمعايير المشاهدة المتجددة . فانكشاف سرّ الألوهية هو زوالها كألوهية . وينطبق هذا على الربوبية والنبوة والعلم والأحكام . بمعنى زوالها كأسرار (مجهولة) وظهور حقائقها باعتبارها مشاهدات متجددة للروح المبدع . وهو أمر يترتب عليه تخلص الرؤية التقليدية المحجوبة بالمصالح مما هو "متعال" في مفاهيم لألوهية و الربوبية والنبوة والعلم والأحكام وغيرها . آنذاك تضمحل حقيقة هذه المفاهيم في إبداع الروح المبدع وتتلاشى ككيانات مستقلة, متحدية للانا أو مستعبدة إياها أو متكهنة بما فيها أو متوعدة إياها . أنها تكف عن أن تكون وسائط مستقلة ,وتذوب في فعل الروح الساعي إلى إزالتها باعتبارها حجبا . عندئذ لا تعد الألوهية ألوهية العوام ولا الربوبية ربوبية السيطرة والإخضاع ,ولا النبوة واسطة الوجود المتعالي بين الأزل والأبد ,ولا العلم محصورا في النصوص أيا كانت ,ولا الأحكام ما تحويه كتب المتفقهين واجتهادات المجتهدين ,لأنها أحكام الأجزاء والضرورة والمصلحة . وتبقى الحقيقة إبداعا متلألئ بمعايير الإخلاص للمطلق! وبهذا المعنى يمكن فهم "السرّ" القائم وراء قناعة التستري الأولى ,وبان معنى سجود قلبه هو سجوده الأبدي .

ولا يعني السجود الأبدي سوى الديمومة الخالدة للحيرة في الإخلاص ,وإلا أنها حيرة توصل الصوفي إلى معرفة أن للإخلاص سرّ في الإخلاص نفسه ,وهو الإخلاص للإخلاص ,وعبر عنه التستري في قوله :

الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم

والعلم كله حجة إلا ما كان به العمل

والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه

وأهل الإخلاص على خطر عظيم .

وليس هذا الخطر سوى قوة التهذيب الدائم للسرّ في القول والفعل . فقد اعتبر التستري النية سرّ الإخلاص ,وبها يثبت حكم الظاهر بالفعل ,وبها يثبت حكم السر (الباطن) بالنية .

إن مطابقة النية مع السرّ ,ومطابقتهما مع الإخلاص يعكس جوهرية الإخلاص في بناء واستنطاق الروح المبدع في تجربة التستري . فقد وضع التستري الإخلاص في أساس الشريعة والطريقة والحقيقة ,وأسّس بمبادئ الشريعة باعتباره بؤرة فاعليتها في كل ما تسعى إليه . ففي موقفه من الفرائض وعلى سبيل المثال اعتبر أن "الإيمان بها فرض ,والعمل بها فرض ,والإخلاص بها فرض" . وفي موقفه من السنن كفريضة ,واعتبر إن "الإيمان بها سنّة ,وعلمها سنّة ,والعمل بها سنّة ,والإخلاص بها فرض" . ذلك يعني أن الجامع الجوهري في الإيمان بالفريضة وبالسنة هو الإخلاص . وإن الإخلاص فقط هو الفرض التام والبؤرة الجوهرية القائمة في أعماق (أو ما وراء) العلم والعمل والإيمان . وينطبق هذا أيضا على الطريقة . فالطريقة في آدابها ومقاماتها هي أسلوب تجلي الإخلاص . حيث اعتبر من "قهر نفسه بالأدب فهو يعبد الله بالإخلاص" . وهو أدب الاستعانة بالحق على الأمور بالصبر عليه . ففي تجلياته الظاهرة أن يترك سبعة أمور هي الزندقة والشرك والكفر والنفاق والبدعة والرياء والوعيد , وفي تجلياته الباطنة ,ألا يمازج بره بالهوى . وفي السلوك أن يكون في التدبير كأهل القبور . ولا يعني ذلك رفع الخمول إلى ذروة الكمال ,بل

استنهاض الكمال ذاتيا بحيث تتساوى قيمة الوسائل والغايات في الأفعال . لهذا طالب اتباعه قائلا "إن الناس دخلوا الجنة بالعمل، فاجتهدوا أن تدخلوها بترك العمل"! أي بالعمل الخالص بمعايير الحق والحقيقة .

وهو المبدأ الذي طبقه و جسّده على نفسه في مقامات الطريق، واستنطقه في أحواله . ففي التوبة وجد انه "لا شئ من الأشياء أوجب على المرء منها ،ولا عقوبة اشد عليه من فقدها" .لان التائب "يكون قلبه متعلقا بالعرش حتى يفارق النفس" . وفي الزهد ,لا يتم له إلا بزهده في كل شئ ,ولا يناله إلا بالخوف . ولا يصح له الخوف "حتى يخاف من الحسنات كما يخاف من السيئات" . وأعلى الخوف أن يخاف سابق علم الله فيه ويبقى في جموح الروح الساعي صوب الحق . فقد أجاب على سؤال "متى تستريح" ؟ بعبارة "إذا لم ير لنفسه غير الوقت الذي هو فيه"! بمعنى المرابطة في صبره الدائم على مقاساة معاني الحق . لان الصبر ,كما يقول التستري" ,مقدس تقدّس به الأشياء" وفي التوكل أن "يسترسل بين يدي الله" . لأنه "ليس للتوكل حد ولا غاية تنتهي إليه" . فهو "قلب عاش مع الله بلا علاقة" ,وهو الكلّ الذي يؤدي به إلى مفارقة العيش واللاعيش . العيش بسبب المحبة واللاعيش لان من احب فلا عيش له .

وهو الأمر الذي يصقل في أحوال الروح المبدع حقائق إخلاصه للحق . من هنا قول التستري "لا يشم رائحة الصدق عبد داهن نفسه أو غيره" . وإن "أول خيانة الصدّيقين حديثهم مع أنفسهم" و"أول الأنس أن تأنس النفس والجوارح بالعقل ,ويأنس العقل والنفس بالشرع ,ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصا ,فيأنس العبد بالله" . وهي السلسلة تبدع "قلب الإخلاص" . فإذا كان فقدان التوبة هو فقدان

القلب ,فان قلب التائب متعلق بالعرش ,كما يقول التستري . وإذا كان الخوف ينتهي بالخوف من حكم الأزل ,فليس ذلك إلا لان بقاءه الأبدي مرهون بسجود القلب في إخلاصه للحق . لهذا أجاب على استفسار قوم عن معنى كلامه "من المؤمنين من له من الخوف ما يعادل وزن الجبل, ومع ذلك فانهم يأكلون وينامون وينكحون" ,بعبارة "يفعلون ذلك والمشاهدة لا تفارقهم والمأوى يظلهم" وعندما سألوه :فأين الخوف ؟ أجاب "يحمله حجاب القدرة بلطيف الحكمة ,ويستر القلب في التصريف بصفات البشرية" .

إن حمل القدرة للخوف بالحكمة وإسدالها حجبها على القلب لا يعني تخبئته وراء أستارها بقدر ما يعني شعاعه في ألوانها . فهو ككل إبداع حقيقي يكشف في أنواره وألوانه وأحجامه وأشكاله عن أنوار وألوان وأحجام وأشكال المعاناة المتكاملة للروح المبدع في قوله وفعله . و بالتالي ليس خوف الخائفين هنا سوى تجليه المتسامي في ذاته . لان نور الأيمان في القلب نار عظيم لو ظهر لأحرق الجسم وما حوله ,كما يقول الصوفية . وليس هذا الإحراق في رمزيته سوى شعاع القلب الخالص . فقلب التائب والخائف كقلب المتوكل في عيشه مع الله بلا علاقة . وفي عيشه بالمحبة يعيش ولا يعيش . أي أستواء حرارة اليقين وقلق الحيرة في الإخلاص للحق والحقيقة . فالعيش بلا علاقة هو التحرر اللامتناهي في المتناهيات . والعيش في المحبة بلا عيش هي المفارقة العميقة لتجلي هذه العلاقة في القلب الخالص .

من هنا قيام الحقيقة الكبرى للقلب في سجوده الأبدي للحق . ولا يعني سجوده هنا سوى صمته و نطقه وحركته وسكونه في محراب معاناته الذاتية . وليست هذه المعاناة سوى كلة المبدع وتهذيبه الدائم . وليس مصادفة أن نعثر عند التستري على تدقيقات في "تصنيف" الصابرين والخائفين والعلماء وغيرهم . لقد استنطق درجاتهم في درجات الإخلاص للحق . مثل قوله في العلماء :

الناس موتى إلا العلماء

والعلماء سكارى إلا العاملين

والعاملون مغرورون إلا المخلصين

والمخلص على وجل حتى يختم له به .

وهو استنطاق يكشف عن تدقيق الرؤية في الإخلاص ،والإفصاح عما فيه من إمكانيات عديدة للتجلي . فقلة الصالحين بين المؤمنين، وللصادقين بين الصالحين ،وللصابرين بين الصادقين هي كثرة الإخلاص في الأواخر ،وهي نتيجة جلية في علم العلماء ومعرفة العارفين ،وبسبب ما للإخلاص من سبيكة متجانسة في العلم والعمل ،وفي الكلّ الصوفي وحقائق روحه المبدع . وهي سبيكة تترابط في سلاسل المعنى التي يبدعها الصوفي في القول والعمل . لان الإخلاص هو الوحيد القادر على خلق اللغز في المعنى ،والحيرة في اليقين ،واليقين في الحيرة ،وبفعل سريانه الوجداني في سجود القلب . فهو يبدع سلسلة المعنى ويرمي حلقاتها في المواقف . وليس مصادفة أن تدور سلاسل المعنى حول تهذيب الروح الأخلاقي ،وذلك لان الباطن هو سرّ تجارب الإخلاص ومعدن تجليه ،كما في قوله :

من ظن ظن السوء حرم اليقين

ومن تكلم فيما لا يعنيه حرم الصدق

ومن اشتغل بالفضول حرم الورع

فإذا حرم هذه الثلاث هلك .

وبمقابل ذلك استنتج أن :

من سلم من الظن سلم من التجسس

ومن سلم من التجسس سلم من الغيبة

ومن سلم من الغيبة سلم من الزور

ومن سلم من الزور سلم من البهتان .

انه كشف من خلال سلسلة الحرمان قيود الهلاك ,ومن خلال سلسلة السلامة قيود الخلاص من السقوط . وواجه مصادر العصيان بالطاعة وأبدع لها صورة في الفكرة القائلة :

تربة المعاصي الأمل

وبذرها الحرص

وماؤها الجهل

وصاحبها الإصرار .

وتربة الطاعة المعرفة

وبذرها اليقين

وماؤها العلم

وصاحبها السعيد .

فهي المواجهة التي تستمد مقوماتها من معاناة المعنى في تجارب الإخلاص ,والتي استنطقت في عباراتها روحه المبدع وفردانية تجربته في إدراك الحقائق . ونعثر عليه أيضا في سلسلة المعنى القائم في النية والكمال والمعرفة ,كما في قوله :

الله قبلة النّية

والنيّة قبلة القلب

والقلب قبلة البدن

والبدن قبلة الجوارح

والجوارح قبلة الدنيا .

وتمام تجليها في الكمال ,كما في قوله :

الله قبلة النّية

والنيّة قبلة القلب

والقلب قبلة البدن

والبدن قبلة الجوارح

والجوارح قبلة الدنيا .

والمشاهدة بالتبري عما سواه .

ولا يعني تجاوز الإخلاص إلى المشاهدة سوى بلوغ السرّ حقيقته في المعرفة باعتبارها حيرة الاندهاش . فغاية المعرفة شيئان – الدهشة والحيرة ,كما يقول التستري . ولكنها دهشة العارف وحيرته في إدراك حقيقة المعنى ولغزه في الذات . وهي نتيجة سلسلها في فكرته القائلة :

معرفة النفس أخفى من معرفة العدو

ومعرفة العدو أجلى من معرفة الدنيا

فإذا عرف العدو عرف ربه

وإذا عرف نفسه عرف مقامه عن ربه

وإذا عرف عقله عرف حاله فيما بينه وبين ربه

وإذا عرف العلم عرف وصوله

وإذا عرف الدنيا عرف الآخرة .

أي كل ما يكشف عن الحقيقة القائلة بان سلسلة المعنى هي سلسلة

الإخلاص للمعنى,لأنها تكشف عما في ترابطها من تاريخ موحد للحقائق المتراكمة في معاناة اليقين والحيرة . بحيث يجعل من استظهار الحقائق موقف في تجربة الإخلاص[٢٧] .

تضع تجربة الإخلاص الروح المبدع أمام صدى الأزل والأبد و"تقهره" على رؤية ما يجري بعيون الآن الدائم . لذا كان بإمكان التستري القول, بان القلب والصدر كالعرش والكرسي . بمعنى احتواء الصدر الإنساني في "قلب الإخلاص" على كل ما كان و يكون . إذ ليس الكرسي والعرش سوى الكلّ الإلهي في "وجوده و أمره" . ومن هنا رمزية العبارة في قوله "الصدر هو الكرسي والقلب هو العرش . والله واضع عليه عظمته وجلاله . فصدر المؤمن أوله صمدية وآخره روحانية وأوسطه ربوبية . فهو صمدي روحاني رباني . وقلبه أوله قدرة وآخره برّ و أوسطه لطف . فإذا كان كذلك ,فهو مشكاة فيها مصباح يرى به الزجاج كأنه كوكب دري تشهد به الآلاء" . إن وحدة الصمدية والربوبية والروحانية وتجلياتها في القدرة واللطف والبرّ هي وحدة الصدر والقلب ,والتي تجسد في فردانيتها مثال المطلق (الإلهي) و في رمزيتها الكرسي والعرش . وليس إلا الإخلاص من يقدر على جعل القلب والصدر كرسيا وعرشا للوجود الحق . وكذلك جعل صدر العارف وقلبه مشكاة و زجاجة الوجود الحق . أو ما عَبر عنه التستري في فكرته عن التوحيد باعتباره تجريدا للوحدانية عن شهادة الاحدية . بمعنى الإخلاص الذي يجعل من معاناته يقينا محيرا ومدهشا . واعتبر أن من "غمض بصره عن الله طرفة عين فلا يهتدي طول عمره" وليس هذا سوى سيطرة المطلق (الإسلامي) في اليقين (الباطن) بحيث يؤدي ,إلى أن "تسقط نفسه عن قلبه فلا يبالي بأي حال يرونه" ,كما يقول التستري . ولا يعني سقوط النفس عن القلب سوى بقاء القلب في إخلاصه . ولا يعني بقاء القلب في إخلاصه سوى البقاء في الحقيقة واستظهارها في الوحدة الدائمة للعلم والعمل .

فالعلم يهتف بالعمل ,وأن لم يجبه ارتحل ,كما يقول التستري .

ذلك يعني أن استظهار الإخلاص هو تجليه الدائم في وحدة العلم والعمل ,ففي العلم تجليه في العلماء والعارفين (من عقل وعلم) ,وفي العمل تجليه في الشريعة (من إيمان وإسلام وسنّة وفرض) ,وفي الطريقة تجليه في المواقف العملية الأخلاقية (من سلوك وآداب) . ففي العلم ليس العقل ما هو معقول وقادر على التمييز والإدراك ,وما يمكنه أن يحكم على جواز الجائزات واستحالة المستحيلات ,وما يوضع في ميزان الغريزة والتجربة ,بل الحكمة المؤدية إلى إدراك معنى الإخلاص في الحياة . ومن هنا قول التستري "إن للعقل ألف اسم . ولكل اسم منه ألف اسم . وأول كل اسم منه ترك الدنيا" . أي تنوع الألسن والمعنى واحد هو بحد ذاته لغز وحقيقة . والمقصود بالعلم هو علم الحال . أي معرفة مقامه الذي هو فيه ,وباعتباره اللحظة الوجدانية الدائمة بينه وبين الحق (المطلق) . وإذا كان العلم يثبت بالمعرفة ,فان المعرفة تثبت بذاتها ,كما يقول التستري . فهي الاستقلالية التي تعكس القيمة الجوهرية للثبات (أو البقاء) في الحقيقة . من هنا تفرقته بين العلماء أنفسهم من جهة, وبينهم و بين العارفين من جهة أخرى . فالتستري يتكلم عن علماء ثلاثة ,عالم بحكم الله (الفقهاء) وعالم بالله (الموقن) وعالم لله (الذي يعلم الإخلاص والأحوال) . وجعله ذلك يستنتج في تجربة الإخلاص "للعلم" (الأحوال) قائلا "خرج العلماء والعبّاد والزهاد من الدنيا و قلوبهم مقفلة ,ولم تفتح إلا قلوب الصديقين والشهداء" . فهو الانفتاح اللامتناهي في طريق الحقيقة .لان أول مقام المعرفة ,كما يقول التستري,هو أن يعطي المرء يقينيا في سرّه تسكن به جوارحه ,وتوكلا في جوارحه يسلم به في دنياه ,وحياة في قلبه يفوز بها في عقباه .ذلك يعني إن يقين السرّ الباطني وتوكل الروح الأخلاقي ومعرفة القلب هي

الوحدة التي تربط كلّه الجسدي (الجوارح) فيما لا يتناهى وتبقي عليه في حركاته وسكناته أسير الإخلاص للحقيقة .

ففي مواقفه من الشريعة لم يتعامل التستري مع الإيمان وفقا لما هو متعارف عليه في تصورات العوام وأحكام الفقهاء وآراء المتكلمين ,بل وفقا لمطالب الروح الأخلاقي . لذا اعتبر انه لا يبلغ المرء حقيقة الإيمان حتى يكون فيه أربع خصال هي أداء الفرائض بالسّنة ,وأكل الحلال بالورع ,واجتناب النهي من الظاهر والباطن ,والصبر على ذلك حتى الممات . من هنا قوله "من احب أن يكاشف بآيات الصديقين فلا يأكل إلا حلالا ,ولا يعمل إلا في سنّة أو ضرورة" . وليست السّنة هنا سوى تقليد الحق المترقي إلى مستوى الضرورة . ولا ضرورة في الروح الصوفي سوى الإخلاص للحق . فقد أجاب على سؤال فيما إذا كان للمقتدي اختيار بالاستحسان ,بعبارة "لا! إنما جعل السنة و اعتقادها بالاسم لا تخلو من أربعة – الاستخارة والاستشارة والاستعانة والتوكل . فتكون له الأرض قدوة والسماء عبرة ,وعيشه في حاله لان حاله هو المزيد ,وهو الشكر" . والحال هو الإخلاص . لهذا اعتبر "العلم الفريضة" علم الحال في الحركة والسكون . والفريضة الكبرى (الجوهرية) في الإيمان والسّنة هي الإخلاص . ولم تعد الهجرة لهذا السبب تغيير المكان بل فرض الروح المتنقل في عوالم الإخلاص . ومن هنا قوله "الهجرة فرض إلى يوم القيامة . من الجهل إلى العلم ,ومن النسيان إلى الذكر ,ومن المعصية إلى الطاعة ,ومن الإصرار إلى القربة" . ولم تعد أركان الدين ما هو متعارف عليه في قواعد العقائد وتسّنن الفقهاء ,بل "الصدق واليقين والرضا والحب . وعلامة الصدق الصبر ,وعلامة اليقين النصيحة ,وعلامة الرضا ترك الخلاف ,وعلامة الحب الإيثار" وأي الإخلاص في الحال .

أما التجلي الأعمق للإخلاص فيقوم في آداب السلوك وبالأخص

التقوى منها باعتبارها" ومشاهدة الأحوال على قدم الانفراد" . ولا تعني مشاهدة الأحوال على قدم الانفراد سوى الإخلاص التام بلا رقيب , والعمل بقواعد الحق المجرد والمصفى بكيمياء الحقيقة . أي كل ما يجعل من قلبه وعاء لها . وإذا امتلأ القلب (بالحقيقة) صار روحا ,كما يقول التستري . أما صيرورته الروحانية فإنها لا تتناهى إلا في مواقفه .

* * *

ب. النفرّي:
نثر السرّ في المواقف

"كل جزيئة في الكون موقف"

(النفرّي)

غاب النفرّي منذ قرون في سديم المواقف . وأستنفر فيها المعنى الوجداني لأسرار التجربة الروحية كما لو انه الصدى المجهول للحقائق المجهولة . وقدّم في مفارقة استنطاقه المجهول للمجهول أحد النماذج الرفيعة للإخلاص في المواقف . وليس مصادفة ألا نعرف عن ملامحه وحياته (الشخصية) شيئا . لقد جعل من غيبته هذه نموذجا للإخلاص في المواقف والسرّ الكامن وراء إبداعه . وكشف عن أن الصيرورة الروحانية للمبدع في إبداعه لا تتناهى إلا في المواقف . والمواقف حركة لا تتناهى .

والمفارقة الخالدة للإخلاص تقوم في أن المرء حالما يرى الحق يضعف ,ولكنه في ضعفه قادر على حمل الكلّ . وذلك لان تذوق الحقيقة يلزم الروح بخوض مغامرة غرامها الدائم . مما يجعل من المواقف الحد المتناهي لمغامرة الإبداع . وهي عملية لا تتناهى بفعل ذوبان الأنا في فعل الحق(الإبداع) .

فالذوبان في فعل الحق هو أيضا التمظهر المتجدد للروح المبدع في

شيوخه ,والذي يتجلى عند كل صوفي في إبداعه . وقد حققه النفرّي في المواقف! أي في البداية والنهاية والحركة بينهما ,بوصفها المعاناة المتراصة في تأملها وارتجافها أمام حقائق المطلق ,والتي لا تترك فراغا بينهما . إذ ليس الفراغ هنا سوى الوقوف الذي عبّر عنه في أحد مواقفه قائلا :

أوقفني في قف وقال لي :

إذا قلت لك قف فقف لي لا لك!

إننا نعثر في انتزاع الوقوف من الوقوف ,كما في انتزاع الأنا من الأنا , واللهيب من النار ,والأزيز من الريح على سعي الروح المبدع لتذليل مكوناته المختلفة ,وللاندماج في وهج المعاناة ."فالوقوف لي" هو الوقوف للحق لا للانا ,أو الذوبان في فعل الحق . بمعنى غياب أصوات الأمر والنهي و تحويلهما إلى نغم المعاناة الذائبة في إخلاصها لصوت الحقيقة :

إذا قلت لك قف ,فوقفت لي لا لخطابي ,

عرفت الوقوف بين يدي!

وليس معرفة الوقوف بين يديه سوى الامتثال الواعي للمطلق ,والذي يفترض تلاشي الأنا – أنت ككيانات متفرقة . فالوقوف هو التفاتة وانقطاع . لكنه يكفّ عن أن يكون كذلك حالما يندمج فيما اسماه النفرّي "بنظرة أحدنا للآخر" . فمعرفة الوقوف تؤدي إلى "حرمان" العارف مما سوى الحق ,بسبب مواجهته وجها لوجه . من هنا مطالبة الحق إياه بالوقوف لا لأجل أن يخاطبه ويأمره ويسمع منه ,ولا لكي يقول "انه أوقفني وخاطبني وقال لي ,بل لينظر أحدنا للآخر"! فهي

النظرة الوجدانية التي ينحلّ فيها الخطاب والفعل والزمن بوجد الوحدة الحية للانا – أنت ،كما وضعها في إحدى (مخاطباته) قائلا :

لولا رحمتي لطوتك يد الحدثان

ولولا أنوار جبروتي لخطفتك خواطف الذلة .

الجأ إليّ في كل حال ،أكن لك في كل حال

اقصدني و تحقق بي ،فان الأمر بيني وبينك!

احمل إلي رؤيتك و وقفتك ،وقف بين يديّ وحدك!

فهي السلسلة التي تؤسس للإدراك المتعالي عن الوحدة الخفية للانا الإنسانية في رحمة الوجود (الإلهية) والتي بدونها لا قيمة ولا أثر ولا معنى لكل ما هو عائم . فالرحمة تضفي المعنى على الخطاب والفعل والزمن . ولولاها ينحلّ كل شئ في فعل الزمن وعبث استمراره . لان الزمن هو الوقفة الخاطفة في اللامتناهي . والوقفة هي الموقف المتناهي في اللامتناهي ،والتي تعطي للجوء الإنساني في كل حال إلى مصادره الحقة قيمة في الخطاب والفعل والزمن . أي أن لجوء الأنا للكلّ يجعل الكلّ جزءا منها . وهو الإدراك الذي يحوّل تحقيق الأنا – أنت في وحدة الرؤية والمواقف . ولا تعني هذه الوحدة عزلة الأنا أو انكفاءها في غار التخلي عن كل ما هو موجود . على العكس! فهي الوحدة التي يصبح فيها الضحك والبكاء والصمت والكلام سواء .لان كل ما فيها نابع من صدق المعاناة وتراص المكونات . آنذاك تصبح لغة الضمير هي لغة المطلق . وصوت كل منهما صوت الآخر :

إذا عرفت كيف تقول ،إذا قلت لك قف لي ،

فقد فتحت لك الباب ،فلا أغلقه دونك!

فعندما يبلغ الصوفي معرفة كيفية القول في "قف لي" ،أو بلوغ ما أسميته بالامتثال الواعي للمطلق ،يصبح خطابه هو خطاب الحق (والحقيقة) المجرد . فهو يفارق آنذاك الجميع ،لأنه فرد وما سواه مزدوج . ويصبح الوحيد القادر على رؤية الحقيقة لأنه واحد مثلها . فهو يستمد مثاله من مثالها :

إنما نختلف في الضد

وما في رؤيتي ضد .

وهو الأمر الذي يجعل من دخول (أو وقوف) الصوفي في طريق المطلق دخولا مفتوحا لا متناهيا ،أو متناهيا في المواقف لا غير . أما الوقوف في المواقف بالنسبة له فشبيه بالنار :

الوقفة نار!

الوقفة نار الكون

المعرفة نور الكون

المعرفة تأكل المحبة

والوقفة نار تأكل المعرفة .

فالوقفة هي النار التي تأكل(تحرق) كل شئ لأنها تشهد المرء أن كل ما غيرها سواها ،وأن كل ما فيها ينبغي أن يلتهب كالإبداع . لهذا طالبه الحق في أحد المواقف قائلا :

إذا رأيت النار فقع فيها!

فانك أن وقعت فيها انطفت!

وأن هربت منها طلبتك وأحرقتك!

أو أن يقول له في موقت آخر :

إذا لم تكن في أمري كالنار

أدخلتك النار .

تفترض مغامرة الإبداع الحق الاحتراق بلا بقية ولا شاردة . إذ ليس الانطفاء هنا سوى الاشتعال ,وليس الهروب سوى الحرق . وبالتالي فان مطالبته إياه بان يكون كالنار هو مطالبة الروح المبدع بالحركة الدائمة . من هنا استنتاجه القائل بان الوقفة نار أو استقرار في حركة أو إبداع يلتهم في أعماقه كل ما هو قابل للاحتراق باعتباره الإشعاع الدائم للصيرورة والوجود .لان حقيقة الإبداع لا تتناهى إلا في المواقف . وحقيقة المواقف حركة لا تتناهى .وهو المعنى الذي أراده النفرّي في قوله :

لا ديمومة إلا لواقف!

ولا وقفة إلا لدائم!

إنها الديناميكية المرافقة لمغامرة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة . فمن أطرافها تتكون وحدة الإبداع ,أي البداية والنهاية المتلألئة في سحر السرّ المختبئ وراء الحركة المتنفسة في جريها الدائم ,كالتنفس بين جرعات الماء للعطشان ,وكاللقاء في الحلم واليقظة للمحب الهائم . إذ لا ديمومة بالفعل إلا في المواقف,كمالا وقفة إلا لدائم,لان كلاهما يفترضان وجود المعنى ,الذي قصده النفرّي في إحدى مخاطباته :

يا عبد قف في موقف الوقوف

وانظر إلى كل شئ واقف بين يدي

وانظر إلى السماء كيف تقف

وانظر إلى الارض كيف تقف

وانظر إلى الماء كيف يقف

وانظر إلى النار كيف تقف

وانظر إلى العلم كيف يقف

وانظر إلى المعرفة كيف تقف

وانظر إلى النور كيف يقف

وانظر إلى الظلمة كيف تقف

وانظر إلى الحركة كيف تقف

وانظر إلى السكون كيف يقف

وانظر إلى الدنيا كيف تقف

وانظر إلى الآخرة كيف تقف

وانظر إلى قلبك أين يقف ؟

أن لي قلوبا لا تقف في شئ!

ولا يقف فيها شئ!

هي بيني و بين كل واقف بين الملك إلى الملكوت .

إن وقوف الأشياء هو "حركتها" في مقاماتها . إذ لكل منها موقف له حدوده إلا القلب الإنساني المبدع . فهو لا يقف في شئ ,ولا يقف فيه شئ . وحركته الدائمة هي مواقفه الدائمة لان كل ما في العالم المادي (الملك) والروحي (الملكوت) بينه وبين المطلق . فهو يخترق الكون في مكوناته ,وفي كل اختراق له موقف . من هنا فكرة النفرّي عن "أن الكون موقف" ,والحقيقة الخالدة فيه تقوم في ألا يستقر القلب في

مستقر . ولا يعني عدم الاستقرار سوى ديمومة الحركة وتوقفها ,
استمرارها وانقطاعها ,مما تعطي لكل منهما معناه . إذ لا معنى لديمومة
بلا توقف ,وتوقف بلا ديمومة . وعلى قدر كل منهما يتوقف قدر
الآخر . من هنا موقف النفرّي :

معرفة لا وقفة فيها مرجوعها إلى جهل .

الوقفة تعيّن سرمدي لا ظن فيه .

ليس في الوقفة واقف ,وإلا فلا وقفة .

الوقفة صمود .

والصمود ديمومة .

كالانقطاع الجميل في النغم ,وكالحشرجة المتلهفة لابتلاع نفس يشحن
الغناء بقوة متجددة . أي تلك الوقفة التي تذوب فيها الضرورة والمعنى و
ويتصّير فيها ما اسماه النفرّي "بما وراء المواقف" ,كما صاغه بكلمات :

الكون موقف!.

وكل جزيئة في الكون موقف!

وهي رؤية تجعل "الواقف لا يقرّ على كون ,ولا يقرّ عنده كون" ,ولأنه
"واقف في كل موقف خارج عن كل موقف" . ولا يعني ذلك سوى
"خروجه" الدائم في حركته ,وارتباطه الدائم بالكون وبأجزائه ,وتحرره
منها في نفس الوقت . من هنا فكرة النفرّي القائلة بان "من تعلق
بالكون عرض عليه الكون" . أما حقيقة "ما وراء المواقف" فتقوم في رؤية
المطلق والارتباط به . من خلال الارتباط بالحقيقة والتحرر من رقّ ما
سواها :

من لم يقف بي ,أوقفه كل شئ دوني

ومن رآني شهد أن الشيء لي

ومن شهد أن الشيء لي لم يرتبط به .

أي أن الوقوف بالمطلق يحرره من السقوط في ما لا قيمة له . لان الوقوف بالمطلق يحرره من الانصياع لكل ما هو عابر وعارض وجزئي :

فالوقفة تعتق من رقّ الدنيا والآخرة

وفيها يسقط قدر كل شئ .

فما هو منها ولا هي منه .

وتصبح الوقفة القدر الذي تتراكم فيه الهموم وتتوحد لتحرره من القيود ,كما تتخلل في نفس الوقت وجده المحزون ,والذي يعتصر قلبه ليفرغه عما سوى الهّم . فإذا كان لكل شئ قلب فان قلب القلب همّه المحزون ,كما يقول النفرّي . إذا "الهّم لمحزون كالمعول في الجدار المائل" كما يقول النفرّي . إن أخرجته هدّم الجدار وأن أبقيته هدّمه أيضا .لأنه يفترض في ذاته ,كما هو الحال في كل إبداع حق ,البقاء في حيز الحقيقة لا ترميم ما هو عرضة للهلاك والهدم ,بمعنى عدم البقاء معلقا في موقفه . لهذا طالب المرء بالخروج من همّه لكي يخرج من حدّه ,وأن يقف بهمّه بين يدي الحق ويحفظ حاله بان يرى الحق في همّه,لا أن يرى همّه في همّه!

إن الخروج من الهمّ يعادل الفناء فيه والبقاء في حقائقه . فالهمّ يفني الأنا ويبقيها في حقائق إدراكها الوجداني لكل ما هو موجود , وفي معاناتها للحق ابتلائها به . لان القلب الذي يرى الحق يصبح محلا للبلاء . وليس البلاء هنا سوى الإقبال الكامل على الحق ,بحيث يصبح كل فعل فيه بلاء :

تعرفي إليك بلاء

أنا اصل البلاء

أحببت فيك البلاء

أظهرت لك البلاء

كرهت منك البلاء

إنكارك للبلاء بلاء .

إن تحول الحب والكراهية والمعرفة والإنكار إلى بلاء يعني تحول البلاء إلى محك القلب ومقياس وجده (وجدانه) تجاه كل موجود :

إذا رأيتني كان بلاؤك بعدد كل شئ

وكان كل شئ بلاءك!

عندها يجري التعامل مع الأشياء والظواهر والأحداث من خلال تحويلها إلى أشيائه وظواهره وحوادثه الداخلية . فرؤية المطلق تجعل القلب المبدع في امتحان روحي مزمن . ويصبح بلاءه الخاص . حينذاك يتوزع العارف بين الأبد والآن على مثال الفكرة التي قالها النفرّي :

قلوب العارفين ترى الأبد

وعيونهم ترى المواقيت .

وهو حال يجعله يقف "بعدد كل شئ" وتجاه كل شيء له موقف . وتتحول المواقف إلى معيار للروح المبدع في إخلاصه للحقيقة . أما تحول الهّم والبلاء إلى بؤرة الروح المبدع فيعني بلوغه المدى الأقصى في المواقف . وليس المقصود بالمدى الأقصى هنا سوى الأبعاد اللامتناهية في "الآفاق والأنفس" والتي تجعل كل جزيئة منها موقفا . إذ ليس الآفاق والأنفس سوى الكون والأبعاد القائمة فيه هي أبعاد الوجود . وليس

الروح المبدع في الكون سوى سفينة في بحر . ووجوده (الروح) هو وجده الخالص ،وكل ما سواه غارق :

أوقفني في البحر

فرأيت المراكب تغرق

والألواح تسلم!

فالوقوف في بحر الحقيقة يفترض الانحلال فيه . والسلامة هي مجرد طوفان الجسد وأجزائه المتجزئة . كما أن الغرق هو الانحلال في الكلّ . وهو إدراك يستلزم المغامرة والمخاطرة والتحدي :

هلك من ركب ولم يخاطر!

فأي معنى للركوب بلا مخاطرة ؟ وإلا فركوب المبدع شبيه بسفر حقيبة من حقائب المسافرين لا قيمة لما فيها .لان حقيقة الإبداع هي المخاطرة الدائمة ،والقدرة على تصور النفس (الذات) منحلة في الكلّ الحي :

إذا وهبت نفسك للبحر فغرقت فيه

كنت كدابة من دوابه!

وهي المفارقة التي تعكس في رمزيتها الحقيقة القائلة ،بان لكل روح مبدع ألواحه تتراءى فيها حروف بلائه وهمومه ،ومن هذه الحروف تتألف كلمات مخاطراته المخطوطة والممحية باعتبارها مواقفا . وفي (مواقف) النفري تآلفت حروف معاناته في نثر كلمات الإخلاص للحقيقة .

وهو إخلاص وجداني يبتدئ بالسماع للحق وينتهي بخلق الأنا الكونية . والسماع يفترض إدراك المقام الحقيقي للروح المبدع باعتباره موقفا متحررا وملتزما أمام جزيئات الوجود جميعا :

قال لي : اعرف مقامك مني,

وأقم فيه عندي!

فرأيت الكون كله,

جزيئة في جزيئة موصولة ومفصولة .

ويحدد هذا السماع موقف المبدع في انتمائه الخالص للحق بعد تلاشي واضمحلال ما هو طارئ ومشروط وعرضي فيه :

لا تجعل الكون من فوقك ولا من تحتك

ولا عن يمينك ولا عن شمالك

ولا في علمك ولا في وجدك

ولا في ذكرك ولا في فكرك

ولا تعلقه بصفة من صفاتك .

ولا تعبّر عنه بلغة من لغاتك

وانظر إلي! كيف كنت وكيف أكون!

لا يعني إسقاط الكون والصفات واللغات سوى جمعها وصهرها في النظر إلى الحق ,ومن خلاله النظر إلى ما كان ويكون .لان الحق هو الكائن الوحيد والكينونة الخالدة في مواقف الصوفي و"محاكاته" . فالحق يطالبه بألا يميل مع المائلات أيا كانت في المكان والعلم والوجد والذكر والفكر والصفات واللغات . لقد طالبه بالاستقامة في المواقف وأو ما اسماه النفرّي أيضا بحفظ المقام :

احفظ عليك مقامك,

وإلا ماد بك كل شئ .

مقامك هو الرؤية،

فقف في رؤيتي

وألا اختطفك كل كون!

ولا يعني حفظ المقام سوى حفظ عهد الانتماء الحر للحق . لأنه يفترض الإقامة في رؤية الحق . فهو الشرط الوحيد الذي يحرر الإنسان من الانسياق وراء ما هو طارئ وعابر .لان الوجود هو تكوّن وتكوين دائمان . والانتماء الحقيقي له يفترض الرؤية الدائمة للحق فيه . وألا تحوّل المبدع إلى كيان تختطفه الكائنات . بينما اعتبر النفرّي الواقف (المبدع) ذاك الذي :

لا منظر في السماء يثبّته

ولا مرجع في الأرض يقرّ فيه .

لا بمعنى تأرجحه في فراغ الوجود ،ولا تململه المعذب بين السماء والأرض ،بل بمعنى استقلاليته الحرة،لان الثبات في السماء والاستقرار في الأرض هما عبودية مستترة و"مرض" الاختيار السيئ :

أوقفني في الاختيار

وقال لي : كلهم مرضى!

أي كل منهم مريض في اختياره لا يتجاوزه . لأنه إذا كانت استقلالية الموقف وحريته الحقيقية تقوم في اختيار الحق ،فان حقيقة الاختيار في الحقيقة نفسها وفي صدق مكابدتها . أنها كالباب في البوابة وكالحجارة في الطريق ،فلا باب لها غيرها ولا طريق لها غيرها .

إذ أن حقيقة الاختيار في اختيار الحقيقة . وهي المعادلة التي تكشف في أعماقها عن تناسق الروح المبدع في رؤيته للجمال والحياة باعتبارهما كلا واحدا . وهي الرؤية التي توصله إلى اكتشاف محدوديته

ومن خلالها رؤية الابتسامة الخالدة للوجود :

أوقفني في الاختيار

وقال لي : كلهم مرضى!

ما لي باب ولا طريق .

كلّك خلق فماذا تروم ؟!

فرأيت السد قد أحاط بي,

ورأيته في السد يضحك!

إن إحاطة المبدع بذاته المبدعة تكشف له عن قيمة المعنى الوجداني في تجاوز "الاختيار المريض" والجزئي والعابر . أنها تكشف عما في قيود الالتزام بالحقيقة من جمال كالذكرى في ذاكرة الأطفال والدعاء في صراخ النساء . أي قيود الوجدان المخلصة في معاناة اختيارها للحق :

اذكرني كما يذكرني الطفل

وادعني كما تدعوني المرأة .

وتكشف الذكرى والدعوة عما فيهما من "اختيار" سار في المعاناة والحقيقة نفسها . فالإبداع العظيم هو إبداع أطفال . من هنا فكرة الصوفية عن أنفسهم باعتبارهم "أطفالا في حجر الحق" يلعبون في حضن الحقيقة والمطلق! تماما كما انه لا وجدان اصدق في دعوته من وجدان المرأة .

إن الانحلال التام في وجدان الحق والحقيقة يصهر قيود الاختيار ويسكبها في موقف الوجوب المتسامي من خلال الاستماع الدائم للحق بإبداع "نعم" الإيجاب المتسامي :

ما سمعوا مني قط!

ولو سمعوا مني ما قالوا : لا!

لان الحقيقة "نعم" وليس "لا" . و"لا" في افضل أحوالها هي الرد المناسب على معاناة المواجهة (ردة الفعل)لا مكابدة الإبداع وتلقائيته الذاتية . أي أن ما يلزم الذات المبدعة هو الحرق الدائم لذاتها في أتون الإخلاص للحقيقة :

المماليك في الجنة

والأحرار في النار!

فلا هدوء ولا وداعة في الإبداع ،بل نار مادتها صدق الوفاء للحق :

ما أنت في وجودك

أوفى منك لي في عدمك .

وهو وفاء يستمد وجوده من نفي الوسائط ،وباعتباره شرط الانحلال التام في وجدان الحق :

آليت لا أقبلك وأنت

ذو حسب أو نسب!

فالتحرر من الأنساب والأسباب يعني البقاء في حيز الانتماء التام للحقيقة . فهو الأسلوب الذي يستجمع الذات في إبداعها ويحررها من رقّ الأقوال والأفعال الجزئية والمتجزئة :

حكم الأقوال والأفعال حكم الجدال والبلبال

وحكم الجدال والبلبال حكم المحال والزلزال

فان جمعتك الأقوال فلا قرب

وأن جمعتك الأفعال فلا حب!

بينما حقيقة القرب والمحبة والانحلال الوجداني في معاناة الحق

والحقيقة يستلزم صهر المتناقضات في الذات وإعادة تكوينها (بنائها) في الرؤية الحية للانا الكلية ,مثل رؤية "خلاعة" الأنا في لباسها , واستقرارها في استمرارها ,وعملها في علمها ,وموتها في نومها , وانبعاثها في يقظتها ,وبالعكس إذ :

الشاهد الذي به تلبس هو الشاهد الذي به تنزع

والشاهد الذي به تستمر هو الشاهد الذي به تستقر

والشاهد الذي به تعلم هو الشاهد الذي به تعمل

والشاهد الذي به تنام هو الشاهد الذي به تموت

والشاهد الذي به تستيقظ هو الشاهد الذي به تبعث .

أي رؤية الأبعاد المعنوية المتوحدة في الأقوال والأفعال (أو الإبداع ككل) . فاللبس هو نزع سواء في الباطن أو الظاهر ,والروح والجسد , كما أن شهود الاستمرار في الأفعال والمواقف هو عين الثبات فيها . وينطبق هذا على العلم ,بمعنى أن حقيقته وقدره مجسدان في العمل . إذ الإبداع عمل ,وعظمته على قدر ما فيه من علم وإخلاص للحقيقة . والنوم واليقظة هما موت وانبعاث بمعايير الرمز والواقع ,والضرورة والواجب .

تؤدي رؤية الأبعاد المعنوية المتوحدة في الإبداع إلى بلوغ الحقيقة التي وضعها النفري في موقفه من الإنسان (المبدع) باعتباره معنى الكون :

أنت معنى الكون!

وهو المعنى الممكن في حال تمّثل و تمثيل الفكرة التي صاغها في موقفه القائل :

الحقيقة وصف الحق

وا لحقيقة أنا!

* * *

الفصل الثاني :
السماع لحقائق المطلق - لعبة الوجدان والحقيقة

"إذا جئت فهات الكلّ معك"

النفري

إن الفكرة القائلة بإمكانية الاستماع إلى حقائق المطلق تفترض كحد أدنى الكمال في النغم وفي الإنصات . وإذا كان الكمال في الإنصات يستلزم تكامل الذات المبدعة في طريقها (الفردي – التاريخي – الثقافي) ,فان الكمال في النغم يستلزم تجانس الأوتار الحية في إيقاعها على الإشكاليات الواقعية ,وتنسيقها في منظومة الرؤية والبدائل . أي في الإدراك الواقعي والمثالي للإشكاليات الاجتماعية والروحية الكبرى . فهو الإدراك القادر على تأليب الوجدان والعقل في لعبة التحدي العنيد المميز للحقيقة .لأنه يضع الذات المبدعة أمام قواعد جلية يصعب الإمساك بها والقائلة ,بأنه لا إبداع حقيقي خارج معاناة الإشكاليات الجوهرية للثقافة .

تؤسس معاناة الإشكاليات الجوهرية للثقافة إمكانية التناسب الضروري بين المصادر اليقينية للثقافة والغيب المجهول للمبدعين . وتعطي للمساعي الفردية والاجتماعية معناها الخاص في القيم المعقولة والمنقولة للثقافة . فالمصادر اليقينية هي الكلّ التاريخي الثقافي الذي

تتولد منه و تتضافر فيه فردانية الإبداع . أما الغيب المجهول فهو مغامرات الإبداع . فالكلّ الثقافي في نهاية المطاف ما هو إلا العلاقة المتمحورة في إدراك المعنى التاريخي والمثال الواجب للانا الثقافية, والذي حصل في التصوف على صيغته المكثفة في مفهوم "الحق" .

فالكلّ الثقافي في العرف الصوفي هو ليس الإرث الثقافي أو أجزائه الهائجة ,بل العلاقة السارية في منطق الإبداع المتجدد ,وفي العلاقة الوجدانية تجاه الإشكاليات الكبرى للوجود وحلّها بمعايير الحق المتسامي . من هنا موقف النفرّي القائل"إذا جئت فهات الكلّ معك"! إذ الكلّ هو العروة الكبرى في الوجود ,لأنه الحقيقة . ولا اعظم من الكلّ في الإبداع ,لان الحقيقة داخل العالم وخارجه . أما حقيقة الكلّ ففي تمثله الذاتي ,باعتبارها الصيرورة الدائمة للروح المبدع . ومن ثم ليس المجيء مع الكلّ سوى المجيء بلا قيد ولا شرط ولا علاقة ولا شائبة . بمعنى التحرر مما سوى الحق في الرؤية والاستماع .

المجيء مع الكلّ هو المجيء بالهَم الواحد . أي توحيد الفردانية المبدعة لذاتها في السماع والرؤية . وليس مصادفة أن تطالب الصوفية المرء بان يكون مع الله بلا علاقة ,باعتباره شرط الإخلاص وغايته . فالكينونة بالمطلق هي شرط الإبداع ,لأنها تحرره مما سوى الحق . والحق هو الكل الخالص للثقافة والتناسب التام للعقل والوجدان في رؤيتها واستماعها للوجود . وهي الحصيلة التي جسدها الروح الصوفي في إدراكه قيمة الرؤية والاستماع المجردين في تحقيقهما للمعنى وتشذيبهما للإبداع نفسه . وقد اسماه الواسطي بجمع الصوفية بين المشاهدة والفهم باعتبارهم بصر القلب وسمع القلب ,انطلاقا من أن موضع الفهم هو محل المحادثة والمكالمة (سمع القلب) وموضع المشاهدة بصر القلب . فالجميع ترى وتسمع ,ولكل منهم أسلوبه وحاله في الرؤية والسماع . فالحيوان يسمع والإنسان يسمع والثقافة تسمع

والتاريخ يسمع والكون يسمع والله يسمع . أما السماع الصوفي فهو سماع الكلّ ,الذي يحتوي في ذاته على المستويات جميعها (الطبيعي والإنساني والثقافي والتاريخي والكوني والمطلق) . فالسماع الصوفي بحد ذاته هو أسلوب متكون في صيرورة الروح المبدع واستظهاره في القول والفعل ,بوصفه تعبيرا عن لسان الحال وإلهاما حقا .

السماع الصوفي هو الاستكمال المتسامي لسماع نغم الطبيعة وتذوقها الإنساني . وبهذا الصدد قال أبو عثمان الحيري "من أدعى السماع ولم يسمع صوت الطيور وصرير الباب وتصفيق الرياح فهو فقير مدع" . انه استكمال متسام لنغم الثقافة وحكمتها التاريخية .فقد قال بندار بن الحسين "الصوت الطيب حكمة محببة وآلة سليمة بصوت رخيم ولسان لطيف" . انه استكمال متسام لسماع أنغام الحق في الكون . من هنا قول ذو النون المصري "الصوت الحسن مخاطبات وإشارات إلى الحق أودعها كل طيب وطيبة" .أننا نعثر في السماع الصوفي على وحدة وتوليف الطبيعي – الإنساني والثقافي – التاريخي والكوني – الإلهي ,وباعتباره حالا معرفيا ووجدانيا للمعنى . من هنا قول المتصوفة "النغمة الطيبة روح من الله يروّح بها قلوبا محترقة بنار الله" . لقد دفعوا بالسماع إلى نهايته المنطقية عبر تحويلهم إياه إلى خيوط الوحدة الخفية للروح الإنساني – الإلهي . ومن ثم البحث في الطبيعة والثقافة والكون عن المعنى بوصفه نغما ألهيا .

ولا يعني تحول الطبيعة والثقافة والكون إلى أنغام في سماع الصوفي سوى التعامل الوجداني مع الوجود في تجلياته اللامتناهية . فالسماع كما يقول ذو النون المصري هو "وارد حق يزعج القلوب إلى الحق . فمن أصغى إليه بحق تحقق . ومن أصغى إليه بنفس تزندق"! وليس انزعاج القلوب سوى حركتها الهائجة . أما الإصغاء بالحق للحق فهو حركة الكلّ الهائج في القلب أو همّه الموّحد . في حين لا يعني التزندق سوى سماع النفس أو تجزئة الكلّ وتنوع الهموم . لان

السماع الحق حق . والحال الحق لا شائبة فيه ,لأنه "يبدي الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق" كما يقول النهرجوري . ولا يعني الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق سوى الرجوع إلى الحقيقة والاحتراق فيها . لان الرجوع إلى السرّ هو الرجوع إلى حقيقة الأنا (وروحها المبدع) . أما حال السماع فيه ,فانه يكشف عن حقيقة الأنا وروحها المبدع . ففي السماع تحترق حقيقة الأنا وروحها المبدع وتتكشف نيرانها وأضوائها كما هي بلا شائبة . من هنا قول الشبلي "السماع ظاهره فتنة و باطنه عبرة" . لأنه يعرّي الروح عن الجسد ويكشف عما في وحدتهما من "تحقق" أو "تزندق" ,وعما إذا كانت الذات متكاملة في إنصاتها لصوت الحقيقة أو متجزئة في رنين المصالح العابرة .

وهي الفكرة التي حاول الجنيد الكشف عن أزلها في أبدها باعتبارها عملية ملازمة للوجود نفسه . فالوجود بالنسبة له هو نغمة في السماع تشوقت لحقيقة من حقائقه . و فيها تنكشف قدرة العارف على العيش حسب قوانين المطلق . فعندما سألوه مرة :

– ما بال الإنسان يكون هادئا ,فإذا سمع السماع اضطرب ؟

– إن الله لما خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله (الست بربكم ؟ قالوا بلى) ,استفرغت عذرية سماع الكلام الأرواح . فلما سمعوا السماع حرّكهم ذكر ذلك .

لقد أراد أن يؤسس لوحدة الروح الإنساني – الإلهي الخالدة, بوصفها حبا ونغما . وهي فكرة سعت لوجدنة أزلية السماع بوصفه "حياة الأبد بالحي الذي لم يزل ولا يزول" كما يقول الجنيد . فالسماع هو ليس الحب الساري في الوجود بوصفه استجابة أزلية ل"نعم" الإقرار بوحدة الإنساني – الإلهي فحسب ,بل وإدراكه المتجدد في معاناة الحق المتسامي . فقد وجد الجنيد في الفكرة القرآنية القائلة باستجابة المؤمنين

لله إذا دعاهم معنى الاستجابة الصوفية في سماعها لمعنى الحق الخالد . حيث وجد في إسراعهم إلى الحق استجابة لما في أنفسهم من روح القدس . "لهذا سارعوا إلى محو العلائق ,وهجموا بالنفوس على معانقة الحذر ,وتجرعوا مرارة المكابدة ,وصدقوا مع الله في المعاملة ,واصفوا الآداب فيما توجهوا إليه ,وهانت عليهم المصاعب ,وعرفوا قدر ما يطلبون ,وسجفوا هممهم عن التلف إلى مذكور سوى وليّهم فحيوا حياة الأبد بالحي الذي لم يزل ولا يزول " .

تعكس سلسة شمّ روح القدس ومحو العلائق والتهيئة لحياة الأبد تعكس مساعي الروح الصوفي في استماعه للحقيقة وبقائه في أنغامها . من هنا قول الحصري "السماع ينبغي أن يكون ظمئ دائم وشراب دائم . فكلما ازداد شربه ازداد ظمأه" ,ولان الاستماع إلى الحق ,حسبما يقول السهروردي" ,هو قرع باب الملكوت" وباعتبارها البوابة التي تطلق للصوفي عنان تعبيره الخالص عن رؤيته وسماعه للوجود ,والتلذذ فيه . فهو الكلّ الذي يبدع على مثاله رؤية الكلّ ويحرر الروح المبدع من "مضيق عالم الحكمة" ليرميه إلى "فضاء القدرة" .آنذاك

يصير سماعه كشفا وعيانا

وتوحيده وعرفانه تبيانا وبرهانا

وتتدرج له ظلم الأطوار في لوامع الأنوار

فيصير وقته سرمدا

وشهوده مؤبدا

وسماعه متواليا وتجددا .

لا يعني تحرر الروح المبدع من مضايق الحكمة والارتماء في فضاء القدرة سوى إدراك الوجود بمعايير الجبروت أو الإرادة المتسامية . أي إدراك ما

هو كائن ويكون بمعايير الوجدان الخالص . فمضائق الحكمة هي عقبات المنطق وتفسيراته وتأويلاته واحتجاجاته وتبريراته ,أما فضاء الإرادة فهو عدم تناهيها في الفعل المشبّع بقيم الحق . وهو فعل يرفد ذاته بذاته بسبب تحوله الدائم من علم إلى عمل ,ومن عمل إلى علم, باعتباره الدورة اللامتناهية والتي دعاها السهروردي بصيرورة السماع كشفا وعيانا ,والعرفان (المعرفة) بيانا وبرهانا . فهي الدورة التي تطوي في لوامع الأنوار أطوار وعقبات وظلمات المنطق وجزئياته في الإدراك المباشر للأشياء ,وباعتبارها تحسسا وتذوقا يختطف الروح المبدع في ميادين الإبداع ليكشف عن سرمديته في الزمن وأبديته في الرؤية وتجدده في السماع . إذ لا زمن في الإبداع ولا نهاية ,بل تجدد دائم . والسماع هو نموذجه الحسي والذوقي الأمثل,لأنه يحوي في ذاته نموذج الإبداع العميق ,وباعتباره شيئا لا كالأشياء .

إن السماع المتوالي المتجدد هو السماع المجرّد للحق باعتباره مصدر الإبداع الدائم . من هنا تنوعه في الأنغام والأصوات والأحداث والإشكاليات ,ووحدته في المستويات والأشكال المتنوعة . وهو سماع أطلق عليه الصوفية تسمية السماع المطلق والسماع الإلهي والسماع بالحق ,وباعتباره الأسلوب الذي يختزل في ذاته الصيغة المجردة (المتسامية) لسماع كل ما في الوجود وإعادة تنسيقه في أنغام العبارة والمعنى من خلال الإخلاص الفردي التام للحقيقة .

فقد تكلم بندار بن الحسين عما اسماه بسماع الطبع وسماع الحال وسماع الحق . وتكلم ابن عربي عما اسماه بالسماع الطبيعي والسماع الروحاني والسماع الإلهي . وهي الصيغة الخاصة للرؤية الصوفية عن العوام والخواص وخواص الخواص في استجابتها لثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة ,والملك والجبروت والملكوت ,والعلم والحال والعمل,باعتباره

كيانا تترتب فيه المعاني المتناسقة لكينونة الإبداع الدائم . فقد اعتبر بندار بن الحسين السماع بالطبع (أو الطبيعي) سماع يشترك فيه الجميع . أما السماع بالحال فيترتب على ما في التأمل الملازم للتجربة الفردية من إحساس بالمعنى المتناسق مع حاله من عتاب وخطاب ,أو وصل وهجر ,أو قرب وبعد ,أو خوف واستئناس ,أو فرح وحزن ,أو أمل و قنوط ,أو محبة . آنذاك "يقدح في سرّه على قدر صفاء وقته و قوة قادحه" ,فتشتعل نار ترمي بشررها أما في سلوك وإما في عبارة . أما السماع بالحق ,فهو نفسه السماع من الحق (الإلهي) ببلوغ الحقيقة ,بعد عبور الأحوال والفناء من الأفعال والأقوال ,بالوصول إلى محض الإخلاص وصفاء التوحيد بحيث يشهد موارد الحق بالحق بلا علة ولا حظ للبشرية . أي السماع المجرد الخالص من شوائب العلائق أيا كانت . ولا يعني الاستماع بالحق من الحق للحق سوى الدورة التامة للإخلاص ,بعد تنقيته في أحوال التجربة الفردية وغربلتها ثم صهرها بالفناء في الحقيقة والتجرد لها . فالتجرّد للحقيقة هو الإخلاص للحقيقة . والإخلاص للحقيقة يفترض رؤية الكلّ ,ومن ثم رؤية الأحداث وسماعها بلا علة ولا حظّ للبشرية . أي بلا ذريعة ولا نفعية عابرة ولا حتى ضرورة جزئية .

في حين أسس ابن عربي لماهية السماع وحقيقته وأنواعه انطلاقا مما اسماه بالتربيع القائم فيه . أي إن للسماع الطبيعي والروحاني والإلهي أركان أربعة تكشف عن قيمته وفاعليته في الطبيعة والروح وما ورائهما , وفي الجسد والعقل وما وراء العقل (الحدس) . ففي السماع الطبيعي هي الأخلاط الأربعة (الدم والبلغم والسوداء والصفراء) ,وفي السماع الروحاني هي الذات واليد والقلم والصريف ,وفي السماع الإلهي هي الذات والنسبة والتوجه والقول . فالسماع الطبيعي يؤسس لماهية

السماع في أشكاله ومستوياته جميعا ,لأنه يحتوي على مقدماتها الطبيعية . فالنشأة البشرية تستمد مقوماتها من القوى الأربع (قوى النفس) وتستمد القوى الأربع مقوماتها من الأخلاط الأربعة ,وتستمد الأخلاط الأربعة مقوماتها من الأركان الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) . أنها السلسلة الضرورية للتناغم الداخلي ولانعكاسه في السماع نفسه . فالنار حرارة والهواء برودة والماء رطوبة والتراب يبوسة . وفي تجسيدها الإنساني هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء باعتبارها "سوائل" وجوده الطبيعي . لان حركة كل منهم هي بقاءه, وبقاءه هو بقاء حكمه ,لان السكون عدم ,كما يقول ابن عربي . فحركة الأخلاط الأربعة هي حركة أركان وجوده الأربعة ,وحركتهم الدائمة هي حركة الوجود الطبيعي - البشري ,التي تتولد عنها أركان الأنغام الإنسانية . ومن هنا رباعية الأنغام في الموسيقى (العربية) من البّم والزبر والمثنى والمثلث . فهي الحركة (الأنغام)التي ولدّت في نفوس العلماء (المبدعين الموسيقيين) سماع صريف الأقلام الوجودية . لان الموسيقى هي سماع حركة الوجود . والسماع الروحاني مستواها الأرقى (الثاني) . فالسماع الروحاني متعلقه صريف الأقلام الإلهية في لوح الوجود المحفوظ كما يقول ابن عربي . وبهذا الصدد قال أيضا :

فالوجود كله رق منشور

والعالم فيه كتاب مسطور

والأقلام تنطق

وآذان العقول تسمع

والكلمات ترتقم فتشهد

وعين شهودها عين الفهم فيها .

ذلك يعني إن هذا السماع هو سماع مترقي في إدراكه الوجداني للعالم . أي تجاوزه السماع الطبيعي الذي يولّد طربا بلا علم إلى سماع حقائق الوجود ومعرفته المجردة . ومن ثم النظر إلى الوجود كما لو انه رق منشور ,وإلى العالم كما لو انه كتاب مسطور ,ومشاهدة الوحدة والتناغم بين صريف القلم و يد الكاتب (الله أو المطلق) . ولا يعني تحول العالم إلى كتاب ترتقم فيه كلمات الوجود وسماعها بالعقل سوى وحدة العقل والوجدان ,باعتبارها أحد الشروط الجوهرية في إبداع الرؤية الحقة ,أو ما اسماه ابن عربي "بعين شهودها هو عين الفهم فيها" . وهو المستوى المنفي في السماع الإلهي (الدرجة الثالثة أو العليا) ,لأنه سماع "من كل شئ وفي كل شئ وبكل شئ" .فالوجود ,كما يقول ابن عربي ,هو كلمات (الله) التي لا تنفد . ومن ثم ,فان للعارف (المبدع) في مقابلة كل كلمة (والكلمات جميعا) إسماع لا تنفد . ذلك يعني أن ارتقاء الكينونة الطبيعة للإنسان في تنسيقها المتناغم بين الأركان المادية (الأخلاط) والنفسية (قواه) والوجودية (العناصر) يؤدي إلى إبداع نماذج راقية في موسيقى الحس (الطبيعي) والعقل (الروحاني) والحدس (الإلهي) . أي الارتقاء من حركة الجسد إلى النفس و منها إلى الروح باعتباره اكتشافا للمعنى الوجداني في الحقائق . فمن كان من أهل السماع الروحاني ,ينظر ترتيب آثارها في العالم فيجده في كل مسموع ,لان المسموعات كلها نغم عنده . ومن كان من أهل السماع الإلهي ينظر ترتيب الأسماء الإلهية (أو النماذج المثلى للمطلق) فيكون سماعه من هناك ,كما يقول ابن عربي .

إن السماع من نماذج المطلق هو سماع الوجود في كافة أشكاله ومستوياته وأحداثه بمعايير النسبة الحية للوجدان والعقل . إذ لا إبداع عظيم بدون هذه النسبة . ومن الممكن توقع وجود إبداع غاية في الإتقان والصنعة ولكنه يفقد جاذبيته حالما يفقد فاعلية النسبة الحية

للوجدان والعقل . وهي حصيلة وضعها الصوفية فيما يمكن دعوته بسماع المعنى . وإذا كان الصوفية عادة ما يربطون معنى السماع بمعنى الحقائق المكتشفة في القران ,فلأن القران يحتوي على الرموز الذوقية المتصّيرة في تاريخ الثقافة الإسلامية . ومن ثم قدرته على احتواء التجارب الفردية للمطلق . لان المطلق ثقافي المنزع والغاية ,وفي بسلاميته هو الحصيلة المتسامية للكلّ الثقافي الذي شكل القران كتابه "الأول والآخر" أو كشفه الروحي وغيبه المعنوي . وفيما بينهما تترامى التجربة الفردية للصوفي في السماع والاستماع لحقائق الحال (الوجداني) . عندها يكفّ السماع عن أن يكون فعلا خارجيا ,ويتحول إلى نغم المعاناة الحية في إدراكها للمعاني المتراكمة في تحسس وتأمل وتذوق الأحداث والمجريات والكلمات والعبارة . إذ لا صدفة ولا ضرورة في الردود . أما الإجابة فتتحول إلى "صمدية الروح المبدع" في استجابته للإخلاص المتراص في الروح والجسد . لهذا قالوا "كل من لا يزهدك لحظه عن لفظه ,لم يغنك وعظه عن لفظه" . وتصبح الكلمة هي الأنا ,والأنا هي الحال ,والحال هو الحقيقة,لأنه إخلاص للمعنى المجرد (المتسامي) عن رقّ الاغيار . وذلك لأنهم "ينطقون من حيث وجدهم ,ويشيرون من حيث مقصدهم ,و صدقهم إلى ما يليق بحالهم" . آنذاك تكف أحداث العالم وعباراته عن أن تكون كيان قائم بحد ذاته . وتصبح مجرياته مجرياتهم ولكن من خلال انكسارها في موشور الحال الصادق . آنذاك تجري في روح الصوفي وجسده بحيث تعطي لأفعاله وأقواله معناها الخاص باعتبارها الصيغة الفردية لتجريد الإبداع . فقد صرخ الشبلي إحدى المرات وكادت روحه أن تطير عندما سمع وهو خلف إمام يقرأ الآية (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) قائلا "بمثل هذا يخاطب الأحباب"! وأن يرد في حال آخر عندما سمع بائع الخضراوات في السوق يصيح " الخيار عشرة بدانق" ,بعبارة "إذا كان الخيار عشرة بدانق فكيف الشرار" ؟! وعندما

قال له مرة أحد الأشخاص "ما لك من بين الجماعة قاعدا" ؟ ,عندها قام وتواجد و قال :

لـي سكـرتـان ولـلـنـدمــــان واحــــدة

شـئ خــصــصـت بـه من بينـهـم وحــدي!

لا يعني تخصص الصوفي في سماعه سوى تخصصه في تجربة الوجدان الخالص . فالاستماع للمعنى هو الاستماع للوجدان الحق . فقد قالوا "إن الكلام إذا خرج من القلب يقع على القلب ,وإذا خرج من اللسان لم يجاوز الأذنين" . فالقلب هو الوعاء الشامل للوجدان أو الكلّ الوجداني المتراكم في صيرورة الروح المبدع . من هنا قول الحلاج " بصائر المبصرين ,ومعارف العارفين ,ونور العلماء الربانيين ,وطرق السالكين الناجحين ,والأزل والأبد وما بينهما من الحدث لمن كان له قلب أو القي السمع" . أي أن الكلّ المتنور بالحق في إبداع الصوفية هو الوحدة الحية للوجدان . فالوجدان قلب والسماع وجدان . لهذا قالوا "السماع لا يحدث في القلب شيئا إنما يحرك ما في القلب" . انه "أذن" السماع الطبيعي والروحاني والإلهي ,أو الكل المتناغم ما بين الملك والملكوت الوجودي والثقافي . وقالوا "لا يصح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي" . أي لمن كان سويّ الإرادة متسام الوجدان . إذ "السماع نداء والوجد قصد" . فهو النداء الذي يحوي في ذاته الأوتار والأصابع والأنغام ,أو الكلّ الوجداني في حصيلة معاناته للمعنى . من هنا قولهم :

السماع فيه نصيب لكل عضو

فما يقع إلى العين تبكي

وما يقع إلى اللسان يصيح

وما يقع على اليد تخرق ثيابا

وما يقع على الرجل ترقص .

ليس العين واللسان واليد والرجل سوى الأوتار التي تتلاعب فيها أصابع الوجدان الخفية في أنغامه المعنوية ,أو الكلّ الجسدي الذي تتلاعب في وجوده أنغام الحقيقة . وهي الفكرة التي أعطى لها ابن عربي أبعاد لوجودية – كونية – روحية . فقد ربط الفكرة الصوفية القائلة بان كل سماع لا يكون عنه وجد ,وعن ذلك الوجد وجود (ظهور أو إبداع) فليس بسماع ,وبالاستنتاج القائل,وبان من لم يسمع سماع وجود فما سمع . ومنهما أبدع فكرته الجديدة عن انه لما لم يصح الوجود (وجود العالم) إلا بالقول من الله وسماع من العالم ,ولم يظهر وجود طرق السعادة وعلم الفرق بينها و بين طرق الشقاء إلا بالقول الإلهي والسماع الكوني . لقد قدم من خلال نموذج الوحدة الخالدة للقول (الإلهي) والسماع (الكوني) صورة الوحدة الوجودية للروح والجسد(الطبيعي والروحي ,الكوني والإنساني) باعتبارها إبداعا أبديا . لقد أراد القول بان السماع إبداع لأنه وجدان ,والوجدان إبداع لأنه سماع . وفي وحدتهما يشكلان الصيرورة الدائمة للوجود ,والمعاناة الحية للإبداع . فالوجد يشعر بسابقة الفقد ,كما يقول الصوفية . فمن لم يفقد لم يجد . والفقد هو لمزاحمة وجود الإنسان بوجود صفاته وبقاياه,

إذ لو تمحّض الإنسان لتمحّض حرا

ومن تمحّض حرا افلت من شرك الوجد

فشرك الوجد يصطاد البقايا

ووجود البقايا لتخلّف شئ من العطايا!

الوجد هو معاناة دائمة لتمحّض الإنسان وبلوغ حريته الخالصة في الإخلاص للحق . أي أسلوب تراكم سرّه . من هنا قول عمر بن عثمان

"لا يقع على كيفية الوجد عبارة ,لأنها سرّ الله عند الموقنين" . والسرّ هو حقيقة الباطن .لهذا قالوا "الوجد سرّ صفات الباطن" ,وحقيقة الأنا , وحقائق الروح المبدع في معاناة تذوق المطلق ,وفي مكابدة مشاهداته ومكاشفاته . أي في مقاساة نماذج الإبداع العيانية والرمزية في إخلاص التجربة الفردية . فالوجد ,كما يقول أبو سعيد ابن الإعرابي ,هو "ما يكون عند ذكر مزعج ,أو خوف مقلق ,أو توبيخ على زلّة ,أو محادثة بلطيفة ,أو إشارة إلى فائدة ,أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت ,أو ندم على ماض ,أو استجلاب إلى حال ,أو داع إلى واجب ,أو مناجاة بسّر . وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ,والغيب بالغيب والسرّ بالسرّ ,واستخراج ما لك بما عليك مما سبق لك" . أي الكلّ الوجداني للروح الصوفي المبدع في تحسسه وتذوقه ومشاهداته ومكاشفاته . فالوجد يتضمن في ذاته الذكر والخوف والقلق والتوبيخ والأسف والندم واللطف والشوق والإشارة النافعة والدعوة إلى واجب . فهو الكلّ المتناقض للإبداع في الروح والجسد ,والذي يخلق على مثاله الجمال والحق . فالجمال الأزلي ,كما يقول السهروردي" ,منكشف للأرواح غير مكيّف للعقل ولا مفسّر للفهم ,لان العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله إلا إلى مجرد الوجود ,ولا يتطرق إلى حريم الشهود والتجلي في طي الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب" . فالتطرق إلى "حريم الشهود" هو الدخول إلى خباء الوجدان باعتباره أسلوبا لبلوغ حقيقة الغيب أو المجهول اللامتناهي .

وهي عملية تكشف عن أن المكتشف فيها أمر لا ريب فيه,لان منزعها وغايتها لا ينحصرا في جزئية العقل وأحكامه النظرية ,بل باضمحلال العقل في شهود الحقيقة ومعاناة وجدانها . والانكشاف فيها

هو اكتشاف حقائق التجربة،لان الاستماع فيها هو إنصات مجرد لأنغام الحق في كل موجود ووجود . انه يكشف عما في "انخطاف" العقل في الوجدان أو توليفهما الخاطف في الروح الإنساني من مصدر للإبداع الحق،لان حقيقة الوجد هو مباشرة الروح التي تتضمن بذاتها على مفارقة الإبداع نفسه . من هنا استنتاج ابن الإعرابي القائل "الوجد ليس بكشف ولكن مشاهدة قلب وتوهم حق وظن يقين . فيشاهد من روح اليقين وصفاء الذكر لأنه منتبه . فإذا أفاق من غمرته فقد ما وجد وبقي عليه علمه" .

إن الوحدة المتناقضة في توليف الإبداع هي ديناميكية الوجدان الفاعل في العقل النظري والعقل العملي وإنجازاتهما المباشرة وغير المباشرة التي تجعل من التوهم صفاء ومن الظن يقينا . فالصراع الحي المحتدم بين المعرفة والعمل ينزع "غلاف" التجربة بالإبقاء على الحي الدائم والثابت فيها . بمعنى استمرارية الحق واليقين ،وتهشم الأوهام والظنون بعد الاستفاقة . لان الإبداع الحق هو استفاقة دائمة للروح في قهرها للظنون والأوهام . إذ بعد كل فقدان يجد في وجدانه بقايا الحق واليقين أو بقايا التجربة المنفية في العلم والعمل . مما يمهد لتلقائية الإبداع باعتباره إفاضة الروح في الأفعال والأعمال والأقوال . وهي الفكرة التي وضعها ابن الإعرابي في استنتاجه القائل :

ليس من تلقّته القلوب بمشاهدتها كمن توهمته بظنونها

ولا من كان متروكا مهملا كمن كان محفوظا

ولا ما استجلب كون كما فاض من معدنه

ولا ما نتج عن الفكر كما رشح عن الذكر .

إن تلقائية الإبداع هي تلقائية الوجدان الحق . وهو إبداع يباشره الروح بمشاهدته وليس بما تتوهمه الظنون . وهو إبداع يفيض من

الذات,لا يستجلب من الخارج ,ويترشح عن الذكر (الباطن) ,وليس مما ينستقه العقل من أخبار ومعلومات . وهو الفرق الجوهري بين العقل (النظري - الجدلي) والعقل المتجرد للحق ,الذي وضعه ابن الإعرابي في مفارقته القائلة :

المتميز بالفكر ليس كالمستهتر بالذكر

ولا المتخيّر المختار كمن غلب عليه الوجد والاستهتار .

انه كالفرق بين امرأة تلد وبين مولود يولد في زجاجة . فكلاهما وعاء . أحدهما لا شئ فيه سوى رقة بلا معنى ,وفي الآخر رقة شفافيتها من الألم واللذة ,والصراخ والاشتياق ,والحب والكراهية ,والخوف والانبساط ,والتضحية والاستئثار في الظاهر والباطن . أي كل ما يوّلد صوت الوجدان الخالد في إبداع آهاته . فقد قال الشبلي يوما :"آه! ليس يدري ما بقلبي سواه"! وعندما قيل له من أي شئ هذه أل "آه" ؟ أجاب "من كل شئ"! . وليس "كل شئ" هذه سوى الكلّ المتناغم والأجمل (للموجود والمطلق) ,والذي يجري تذوقه في وجد الواجدين (المبدعين) على حسب تجربة واستعداد كل منهم . فمنهم من يكون "وجده عن العلم ,ومنهم من وجده بالعلم ,ومنهم من وجده العلم" كما يقول ابن الإعرابي . أنها ثلاثية الوجد المترامية بين الملك والملكوت وانكسارها في برزخ الخيال والإرادة والعقل . أي في الكلّ المبدع للروح الصوفي في سيره إلى الغيب والمجهول . وليس الغيب والمجهول في الإبداع سوى الغيب والمجهول الذاتي وهي الوحدة الخفية السارية في قلق الإبداع نفسه ومفارقاته الظاهرة والباطنة ,التي تجعل الصوفية (الصوفي) في سير من الفقد والوجد بحيث,

كلما رأوا سرابا ظنوه ماءا

وكلما رأوا ماء ظنوه سرابا .

فهم في وجدهم ذاهبون ,

وفي كل واد يهيمون ,

ولكل بارق متبعون .

سبق سيلهم مطرهم ,وذكرهم فكرهم .

إلى كل سبب يسلمون وعليه يعولون

فلا يأسهم يدوم فينصرفوا ,

ولا طمعهم يصحّ فيأتلفوا .

أشبه شئ بالمجانين

قد سمحت أنفسهم بتلف مهجتهم عندما يطلبون

لو توهموه في تيه سلكوه

أو وراء بحر سجوه

أو وراء نار تأجج اقتحموها

مهيّمين بالمفاوز والمهالك والقفار

لا يأوون ولا يؤون .

وليست وحدة الفقد والوجد سوى وحدة النفي الدائم للروح المبدع في إبداعه . إذ لا تعني رؤية السراب ماءا ,والماء سرابا سيادة الظن ,وبل تلقائية الدورة الخالدة للخيال والإرادة والعقل في الانكفاء والهيام واتباع كل بريق بحيث يسبق ذكرهم فكرهم . وهي مفارقة تبدع على مثالها مفارقة سبق السيل للمطر,لان الإبداع المتراكم في وجد الوجود

يفترض الانحلال المسبق للخيال والإرادة في مساعيهما صوب المجهول . وهو الأمر الذي يضع الروح المبدع أمام إشكالياته الكبرى بحيث يكون خرسه أحيانا نطقا ,ونطقه عيّا ,وعيّه بلاغة ,ولكنته فصاحة,ولا لشيء إلا لصيرورة وجدانه الخالص باعتباره الكيان اللامتناهي الذي يحوي في ذاته ,كالمطلق والحق على تناقضات الوجود والمثال والواجب . أي إدراك معنى المعنى في وجد الحق والحقيقة ,بحيث كلما أدرك المرء من الحق (المطلق) ,فإنما أدرك غيبا خارجا عن نعوت الحقائق ,كما يقول أبو سعيد الخراز . ولا يعني إدراك الغيب بوصفه خروجا عن نعوت الحقائق سوى النفي الدائم لمجهول الإبداع والتكامل في وجدان الحق . من هنا قول الخراز "كل شئ أشار إليه المحققون والواجدون والعارفون والموحدون ,وما عبّروا عنه ,وما لم تسعه العبارة ,ولا يومئ إليه بالدلالة ,ولا يشار إليه بالإشارة من اختلاف العارض وتباين الأحوال والمقامات والأماكن وغير ذلك مما شاهدوه ظاهرا وباطن ,هو الغيب" .

فالتكامل في وجدان الحق هو أيضا مصير الصوفي ,لأنه يكشف عن مصدر الإبداع وغايته . والتكامل في وجدان الحق هو المفارقة الجوهرية للإبداع ,لأنه يفترض في الإخلاص للحقيقة التفرّد بها . فالإبداع الحق واحد ,وفي تجلياته لا تتناهى . لهذا كان بإمكان الحلاج أن يقول ويفعل تحت شعار "أنا الحق" ,وأن تصبح الأنا و الحق مصيره في نفس الوقت, وأن يقول الشبلي ويفعل تحت شعار "أنا الوقت" ,وأن تصبح الأنا والوقت مصيره في نفس الوقت . وذلك لان حقيقة الأنا هي الحق ,أو الروح المبدع .

* * *

أ. الحلاج :
وجد الانفراد في الحق

"حسب الواجد إفراد الواحد له"

(الحلاج)

إن حقيقة التجربة الصوفية هي تكامل في وجدان الحق . وقد تكاملت تجربة الحلاج بين وجدان الحق في الأنا عندما بدأ يصرخ في شوارع بغداد :"أنا الحق" ,وبين ترديده بعد كل سوط هابط على جسده النحيل قبيل الإعدام بعبارة "حسب الواجد إفراد الواحد له"! وفيما بينهما تفرّد مصيره وتكامل في الروح والتاريخ على السواء .

إذ ليس الواجد سوى ذاك الذي يختزل وجوده إلى وجد محترق في أتون الحق . وليس إفراد الواحد له سوى تفرّده في السير نحو الحق المطلق ,كما قال عنه الحلاج مرة :

لم يبق بيني وبين الحق تبياني
ولا دليل بآيات وبرهان

إن غياب أدلة الآيات والبراهين أيا كانت ,هو غياب البين ,ولان المسار صوب الحق يفترض تذويب الأدلة جميعا في أدلة الانفراد نفسها . أي تلك التي يكون أولها "الدليل له منه إليه به" وثانيها دليل

"له منه به وله" . فالدليل الأول يفترض مشاهدة الحق ,بينما الثاني وجدانه ,أو ما اسماه الحلاج بعبارة "الانفراد به" و"وجود وجود الواجدين له" أي أولئك الذين أطلق عليهم تسمية "بني التجانس" والذين مثالهم التجانس التام مع الحق (والحقيقة) .

والتجانس مع الحق هو تمثل واحديته . وهو تَمثل تتلألأ في مجراه فردانية الإخلاص للحقيقة والجمال والمطلق ,الذي جعل بداية الحلاج ونهايته شيئا واحدا . لأنه كان يدور بين أدلة "له منه إليه به" و"له منه به وله" ,التي جعلت من بدايته ونهايته شيئا واحدا من حيث قيمتهما بالنسبة لوجد الانفراد في الحق وحقيقة الإبداع . ففي فردانية الإبداع تتجلى حقيقة الغيب (المجهول) أو حقيقة البداية . إذ لا مجهول في الإخلاص .لان معاناة الغيب هي شهادة الحق فيه ووجدانه في المواقف ,بمعنى استباقه في الرؤية والفعل . أما التاريخ اللاحق ,فانه مجرد جلاء لقيمة وقوة الحدس المتناثر في الرؤية والفعل . فعندما يروي لنا الشبلي ما رآه في صلب الحلاج ومقتله ,فانه يروي لنا ما رآه الحلاج وحدسه في معاناة انفراده للحق . فعندما قصد الشبلي الحلاج وقد قطعت يداه و رجلاه وصلب على جذع ,متسائلا عن ماهية التصوف منه وهو المصلوب ,أجابه :

- أهون مرقاة منه ما ترى .

- وما أعلاه ؟

- ليس لك إليه سبيل . ولكن سترى غدا . فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك .

ليست هذه الصيغة الرمزية سوى محاولة لاستكناه المعنى القائم بين "البداية" و"النهاية" باعتبارها دورة الروح في بلوغ غيبه أو مجهوله الحق . فالتقطع بالجسد هو الانقطاع عن الجسد . وهو أدنى درجات

السلوك في حقيقة الغيب . أما المجهول فهو اللامتناهي – المتناهي فيما سيراه المرء غدا . والغد هو البداية أو ما شهده المرء وغاب عنه . ذلك يعني أن الحقائق النهائية هي الحقائق الأولية على قدر فردانية الإخلاص فيها تتكشف معانيها اللامتناهية . وهو المعنى الذي كشفه الشبلي للمرة الأولى في ترديد الحلاج بعد ليلة من لقائه الأول به ,حيث قدم لتضرب عنقه ,وهو يقول بأعلى صوته :"حسب الواجد إفراد الواحد له"! وبعد أن ضربت عنقه ولفّ في بارية وصب عليه النفط واحرق ,حمل رماده على رأس منارة لتنسفه الريح . لقد أرادت الذاكرة الهرمة لفقهاء السلطة ومؤرخيها نسفه في رياح بغداد ومياه دجلة . غير أن رماده أبى إلا أن يتطاير في سماء الخلافة ويذوب في مياهها ,وأن يتنشّقه و يشربه من هو صائم وفاطر ,وهائم وعطشان ,وأن يجري ظهوره من جديد في توتر الإرادة الهائجة وكبح جماحها عند المريدين ,وفي كشوف المعنى الصاخب للوجود ومشاهدته في وجد العارفين ,وأن ينحلّ في تربة الإسلام المتراصّة في عمارته وشعره ,وقبوره ومساجده, وحاناته والتواءاتها ,وطرقه وزواياها ,وفي حريمه وحرامه وحلاله وغرامه . إذ لم يعن نسف رماده سوى تطايره في فضاء الثقافة وأرواح مبدعيها .

ليس مصادفة أن تنهمك الثقافة وتتهالك في اتهامه وتبريره ,وإعلائه وتسفيله ,وتبجيله وترذيله ,وتحبيبه وتكريهه ,وتعظيمه وتحقيره . وذلك لان مصيره كان يهشّم على الدوام لا ابالية الضمير و غفلان الذاكرة . ولم تترك الثقافة أثرا له أو بقايا منه إلا وأولّتها بأدلة البيان والبرهان والعرفان ,وباللسان والعقل والقلب ,وبالتقاليد والمنطق والحدس, وبالسياسة والتاريخ والأخلاق . ولم ينج من ذلك حتى اسمه . فقد نقل عنه بان أهل الهند كانوا يدعونه بالمغيث ,وأهل الصين وتركستان

بالمقيت ,وأهل خراسان بالمميز ,وأهل فارس بالزاهد ,وأهل خوزستان بحلاج الأسرار ,وأهل بغداد بالمصطلم . وإذا كان الشائع عنه اسم الحلاج ,فلأنه الاسم الذي كان يحوي في واقعيته و رمزيته نسيج الروح والجسد . إذ قيل أن اسم الحلاج من حلجه القطن في مدينة واسط, عندما استقبله للمرة الأولي قطان مقابل قضاء بعض أعماله ,بحيث حلج في ساعات معدودة أربعة وعشرين ألف رطل! فسمي من ذلك اليوم حلاجا . وهو تأويل يكشف في ظاهريته الفجّة غلبة الرؤية السحرية كما تعكس محاولة نسف رماده تغييبه و تضييعه في المكان .

وتحولت حياته ومماته إلى لغز جرى تأويله بعبارات الشعوذة والطلاسم ,والكشف والبيان ,والكفر والزندقة ,والعلم والربانية, والإبعاد والطرد ,والتقريب والمؤانسة . إذ يروى عن أحدهم دخوله على الحلاج في بيته غفلة ,فراه قائما على رأسه(!) و هو يقول :

يا من لازمني في خلدي قربا,
وباعدني بعد القدم من الحدث غيبا .

تتجلى عليّ حتى ظننتك الكلّ,
وتسلب عني حتى أشهد بنفيك .

فلا بعدك يبقى ,ولا قربك ينفع
ولا حربك يغني ولا سلمك يؤمن!

وعندما أحس بوجود الداخل عليه ,قعد مستويا وقال : "ادخل ولا عليك" . وبعد أن دخل وجلس بين يديه ,فإذا عينا الحلاج كشعلتي نار . عندها خاطبه قائلا : "يا بني! أن بعض الناس يشهدون عليّ

بالكفر ،وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون عليّ بالكفر احبّ إلي وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية"! وعندما سأله عن سبب ذلك ،أجابه :"لان الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي ،والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصبا لدينهم . ومن تعّصب لدينه احب إلي ممن احسن الظن بأحد" . وبعد هنيهة قال له : "وكيف أنت حين تراني و قد صلبت وقتلت وأحرقت ؟ وذلك اسعد يوم من أيام عمري"!!

فالحلاج يبدو كما لو انه لغز الوحدة المتناقضة . وليس جلوسه على رأسه سوى الصيغة المقلوبة للمعنى القائم في ملازمة الحق القرب في الخلد(الضمير) وتباعده تباعد المحدث عن القديم غيبا ،أو تفضيله تعصب المتدينين على الظن خيرا به ،ومن ثم رؤية صلبه وقتله وحرقه باعتباره اسعد أيام وجوده . وهو المعنى الذي حصل على أحد تأويلاته في الرؤية المروية على لسان أحدهم ،حين رأى الله في المنام ،فسأله :

- يا رب ما فعل الحسين (الحلاج) حتى استحق تلك البلية ؟

- أني كاشفته بمعنى فدعا الخلق إلى نفسه ،فأنزلت به ما رأيت!

وفيما لو جرى تجريد الاتهام المبّطن والنقد العلني في "دعوة الناس إلى نفسه" ،فان حقيقة هذه الدعوة تقوم في وجدان معنى الانفراد في الحق . وسواء جرى إدراك حقيقة الحلاج أو تأويله بمعايير حلاجة القطن أو حلاجة الأسرار،فان في كل منها حقيقة تفرّده . بمعنى حلاجة تكامله في وجدان الحق ،لان حقيقة الحلاج هي نسيج الأسرار أو معاناة الحقائق والغيب .

وهو تفرّد شق طريقه في طريق الحلاج ،وكذلك في مفارقات وجده ووجوده للحق . وقد نقل أحدهم مرة ما كان يردده الحلاج في أسواق بغداد ،

ألا ابلغ أحبائي بأني

ركبت البحر وانكسر السفينة

ففي دين الصليب يكون موتي

ولا البطحا أريد ولا المدينة

لقد أراد القول ,بان من يسبح في بحر هائج ,فلا لوح ينقذه إلا صليبه . فهو موطن حياته و مماته . وما عداه أراضي ومدن وقرى و تقاليد . وهو الأسلوب القادر على تذليل جزع النفس ومباهاتها . فقد أجاب على سؤال من اتبعه لمعرفة سر قوله الآنف الذكر وبعبارة "أريد أن تقتل هذه الملعونة" وأشار إلى نفسه . وعندما سأله عما إذا كان يجوز إغراء الناس على الباطل (بقتله) ,أجاب : "ولكني أغريهم على الحق . لان عندي قتل هذه (النفس) من الواجبات" .

وهو وجوب له معناه الخاص في الطريقة و الحقيقة . فالوجوب المتسامي هو إغراء على الحق لا معنى له بدون التحدي و المواجهة . فقد طالب الناس اكثر من مرة في أسواق بغداد وجوامعها على أن يلبوا دعوته إياهم بقتله,لا حبا بالموت ولا كرها له . فهو لم يتذوق معنى الشهادة بمعايير القتل ,بل بمشاهدة حقيقتها الكبرى ,وإعلانها على راية الحق من خلال وجودها (وجدها) كما هي .ومن هنا صراخه في جامع المنصور : "يا أيها الناس! اعلموا أن الله أباح لكم دمي فاقتلوني"! وعندما سألوه ,كيف يمكنهم قتل رجل مسلم يصلي ويصوم ويقرأ القران ,أجابهم :"المعنى الذي به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القران . فاقتلوني تؤجروا وأستريح" .

لقد بحث الحلاج عن المعنى وجده فيما وراء الصلاة والصوم وقراءة القران . ولا يعني ذلك سوى وجده المعنى فيما وراء المعنى المتعارف عليه في اعتبارات العرف والتقاليد والحجج والأدلة . لهذا السبب لم يتأوه من

ألم قطع رجليه و يديه وبل من معنى المفارقة الحية لوجوده . ومن هنا مناجاته الله بعد أن قطعوا أوصاله :

الهي أصبحت في دار الرغائب

انظر إلى العجائب .

الهي انك تتودد إلى من يؤذيك

فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك .

وهي مفارقة نابعة من معاناة المعنى ولا من المها (الجسدي) . فالإبداع الحقيقي هو ذاك الذي يتأوه من المعنى لا من الألم . وهو المبدأ الذي خلق الحلاج ونبع منه بالقدر نفسه . ومن هنا استهزاءه بالموت والضحك عليه . فلما أتى به ليصلب ،كما يروى عنه ،ورأى المسامير والخشية ضحك كثيرا حتى دمعت عيناه . ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي بينهم فقال له :

- يا أبا بكر هل معك سجادتك ؟

- بلى يا شيخ!

- افرشها لي!

ففرشها الشبلي فصلى الحلاج عليها ركعتين . وهي "الخاتمة" التي تعيد ما بدأه يوما في سوق القطيعة ،كما ينقل أحدهم عنه ،عندما وقف على باب المسجد وهو يقول : "يا أيها الناس! إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره . وإذا لازم أحدا أفناه عمن سواه . وإذا احب عبدا حثّ عباده بالعداوة عليه . فكيف لي ولم أجد من الله شمّة ،ولا قربا منه لمحة ؟ وقد ظل الناس يعادونني" ؟!ثم بكى حتى أبكى من حوله . فلما بكوا عاد ضاحكا و كاد يقهقه .

اضحك الحلاج الكون وأبكاه في مفارقاته . وكشف من خلالها بان

حقيقة الإبداع في الابتلاء وفي وجد مكوناته المتجددة . لقد أضحكه بكاء الناس على بكائه ،لأنهم لم يدركوا أن بكاءه وضحكه في خطرات الحقيقة ونظراتها . فقد أوصلته تجربة الفناء في الحق إلى أن البقاء فيه يؤدي إلى خلاء قلبه مما سواه . في حين أن سمو المرء في خطى المطلق يجعله عدوا "للعباد" . فقد أشاع عنه عمرو بن عثمان الصوفي ،انه قال"يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القران" بسبب حرده على الحلاج وذلك لسؤاله إياه يوما عندما لاقاه للمرة الأولى في مكة :

- الفتى من أين ؟ ،فردّ الحلاج عليه قائلا

- لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شئ مكانه ،فان الله يرى كل شئ!

بينما اتهمه علي بن سهل بالزندقة ،وذلك بسبب اعتراض الحلاج عليه يوما بعد أن سمع سهلا يتكلم بالمعرفة فقال له :"يا سوقي! تتكلم في المعرفة وأنا حي ؟!

وهي مواقف لها مقوماتها ومقدماتها في أخذه بأصعب المبادئ واشدها . فقد رد في أحد الأيام على أحد تابعيه عندما أراد معرفة رأيه بحقيقة الباطن والظاهر قائلا : "ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة . وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه" . وليس هذا سوى التفرّد الواعي للتحدي ،الذي حدد نمط حياته وسلوكه ومصيره . فقد كان يلبس السواد يوم العيد ويقول "هذا لباس من يردّ عليه عمله" . وفي تقشفّه تحديا ،ومن حيث نقل عنه احمد الواسطي قائلا "صحبت الحلاج سبع سنين ما رأيته ذاق من الادم سوى الملح والخلّ . ولم يكن عليه غير رقعة واحدة . ولم ينم الليل وصلا ،ولا سويعة من النهار" . ونقل عنه أبو يعقوب النهرجوري ما يلي :"دخل الحلاج مكة أول دخلة وجلس في صحن المسجد سنة لم يبرح من موضعه إلا للطهارة

والطواف . ولم يحترز من الشمس ولا من المطر . وكان يحمل إليه في كل عشية كوز ماء وقرص من أقراص مكة . وكان عند الصباح ترى القرص على رأس الكوز وقد عضّ منه ثلاث عضات أو أربعا ,فيحمل من عنده" .

لقد حوّل الحلاج وجوده و ذاته إلى كيان التضحية المتسامية بمعايير الحق . ويروي عنه أحد أصحابه كيف دخل عليه أحد المجوس وألحّ عليه بأخذ المال,فأبى ,إلا أن إلحاح صاحبه جعله يذعن . وحالما خرج المجوسي قام الحلاج ومعه المال ودخل جامع المنصور ,ففرق المال على الفقراء ,حتى لم يبق في الكيس شيئا . وعندما قال له صاحبه :

- يا شيخ هلاّ صبرت إلى الغد ؟

- الفقير إذا بات في عقارب نصيبين خير له من أن يبيت مع المعلوم .

إن التخليّ عن المعلوم (الموجود) هو الأسلوب المتسامي لوجد حقائق الوجود.. وهي حقائق تمتلك معناها في رؤية المطلق . ومن هنا مناجاة الحلاج ربه قائلا :

لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي

أو بطرفة من أحرّ أنفاسي ولما اشتريتها!

ولو رضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك

لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه

من حال استتارك مني

فاعف عن الخلق ولا تعف عني

وارحمهم ولا ترحمني

فلا أخاصمك لنفسي ولا أسائلك بحقي

فافعل بي ما تريد!

لقد عرض روحه وجسده لإرادة المطلق ,وكلفهما بواجبات تتجاوز الحلال والحرام والواجب والمندوب والعرف والتقاليد ,ولأنه حاول التمسك بعروة الحقيقة . أي تلك التي تذوب في فعل الآن الدائم,لا تلك العالقة وراء الآن والمكان أو بينهما . من هنا قوله "من لاحظ الأزلية والأبدية, وغمّض عينيه عما بينهما فقد اثبت التوحيد . ومن غمّض عينيه عن الأزلية و الأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتي العبودة . ومن اعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة" . إذ ليس الأزل سوى البداية التي لا بداية لها ,وليس الأبد سوى النهاية التي لا نهاية لها . ومن هو قادر على ملاحظتهما سوف يثبت التوحيد ,بمعنى تلاشيه بينهما . ومن تجاهلهما ونظر إلى ما بينهما فسوف يرى حياته بينهما كما لو أنها المعيار الذي يحوي في ذاته بداية الوجود و نهايته . وهي رؤية تستفزّ الروح الأخلاقي في عبودته لله (المطلق) . ومن يعرض عن الأزل والأبد وما بينما ,يتحول إلى الكلّ . والحقيقة هي الكلّ ,والعروة التي يصعب الإمساك بها أيضا .

فالحقيقة شئ لا كالأشياء ,وكيان يصعب إمساكه ,لأنها تستحوذ على ماسكها ,وتفنيه في إبداعها . من هنا صياح الحلاج في أسواق بغداد "يا أهل الإسلام! أغيثوني! فليس يتركني ونفسي فأنس فيها . وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها . وهذا دلال لا أطيقه"! ثم إنشاده :

هويت بكل كلّ كلك يا قدسي

تكاشفني حتى كأنك في نفسي

أقلب قلبي في سواك فلا أرى

سوى وحشتي منه وأنت به أنسي

فها أنا في حبس الحياة مّمنع

من الأنس ,فاقبضني إليك من الحبس

وهو تلوّع منفذه في البلاء ,باعتباره نار الإبداع ,التي واجهها الحلاج في مصيره أيضا . لذا ناجى الله قبيل الموت بعبارة "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقرّبا إليك ,فاغفر لهم ! فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا! ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت"! وهي المفارقة التي توّحد في كلها ظاهر المأساة وباطن التحدي . إذ لا مأساة في حياة الحلاج وموته ,بل تحدّ . ففي مفارقات حياته وموته معنى ميّز روحه وجسده ,وكشف أيضا عن أن الإبداع الحق في أعماقه هو تحدّ نابع من الاستماع الدائم لحقائق المطلق . وفي الاستماع الدائم لحقائق المطلق تتكامل معاناة (أو تجربة) .

إن الاختبار الدائم للحقيقة والتكامل في معاناتها هو التمثل الفرداني للحق . وهو تمّثل متنوع لا متناه تتوج عند الحلاج ببلوغه "أنا الحق" ,باعتباره استهلاكا لصيرورة روحه المبدع . أي كل ما تتلاشى فيه معالم البين والأنا - هو ,وتبقى فروق المطلق وتجلياته بوصفها عصب الوجدان المتوتر في معاناته للحقيقة . وهي فكرة وضعها الحلاج في إحدى مناجاته القائلة :

يا من استهلك المحّبون فيه

لا فرق بيني وبينك إلا الألوهية والربوبية .

وكذلك في مخاطبته الحق (الله أو المطلق) قائلا :

ردّ إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك

يا هو أنا وأنا هو

لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم .

غير أن فروق الألوهية والربوبية والقدم عن "أنا"ته تنحلّ وتفنى في مجرى معاناة الحقيقة . إذ يجري استهلاكها في الأفعال المتسامية بمعايير الحق . وهي فكرة شرحها الحلاج قائلا "إن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه . فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم ,ونطقي تلك الصفة" . إن استهلاك صفة الحدث في صفة القدم بحيث لم يبق له إلا صفة القديم هو استهلاك الآن (العابر) في الدائم (القديم) . بمعنى تحوّل نطق الروح المبدع (الآني والأنيّ) إلى نطق الحق (الدائم والقديم) . من هنا صراخ الحلاج "أنا الحق"! فهو الحق الدائم (والمطلق) فيه ,والذي يؤدي إلى استهلاك ناسوتيته (إنسانيته) في لاهوتيته (ألوهيته) ومن ثم غياب فروق الأنا – هو ,وذوبانها في العلاقة الوجدانية للانا – أنت باعتبارها كلا . من هنا قوله :

ليس يستتر عني لحظة فأستريح

حتى استهلكت ناسويتي في لاهوتيته

وتلاشى جسمي في أنوار ذاته

فلا عين ولا أثر ,ولا وجه ولا خبر!

إن استهلاك أنا – هو في أنا – أنت هو استهلاك الأنا في الحق وبروز أنا الحق باعتبارها فردانية الروح المبدع في وجدها للوجود ,والذي يؤدي إلى تضافر التحدي والاندهاش في المواقف ,و"شطح" الأقوال والأعمال . أما في الواقع فلا شطح ,لان الإبداع الحقيقي "شطح" . والحلاج في كله هو شطح التحدي والاندهاش ,كما في قوله : "لو ألقي

مما في قلبي على جبال الأرض لذابت! وأني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار! ولو دخلت الجنة لانهدم بنيانها"! لقد أراد القول ,بان وجدانه أقوى من الحجارة لأنه اشد حرارة من كل نار . بل أن نار وجدانه قادر على التهام نار القيامة وهدم بناء (حجر) الجنة,لأنها شعلة الحق (المطلق) تحترق بذاتها . وهو الوجدان الذي يلّف الروح المبدع في الدورة الدائمة للتحدي والاندهاش :

عجبت لكلي كيف يحمله بعضي

ومن ثقل بعضي ليس تحملني ارضي

وهي مفارقة مميزة لوحدة الاندهاش والتحدي في الإبداع . فالروح المبدع هو حصيلة الكل الثقافي والكوني ,الذي يعاني من حمله الكلّ في فردانيته . وهو أيضا حال يستهتر فيه الوجدان المقيّد بمعايير الحق . فإذا استبطن العقل الوجدان فانه يبدع فعلا متوازنا ,وإذا استبطن الوجدان العقل ,فانه يبدع استهتارا متساميا . وتجربة الحلاج هي تجربة الاستهتار المقيّد بالحق ,والتي كثّفها في أحد طواسينه قائلا :

إفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة

والحقيقة لا تليق بالخليقة .

الخواطر علائق,

وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق .

الإدراك إلى علم الحقيقة صعب

فكيف إلى حقيقة الحقيقة

وحق الحق وراء الحقيقة

والحقيقة دون الحق .

* * *

الفرّاش يطير حول المصباح

إلى الصباح,

ويعود إلى الأشكال فيخبرهم

عن الحال وبألطف المقال

ثم يمرح بالدلال

طمعا في الوصول إلى الكمال

* * *

ضوء المصباح – علم الحقيقة

وحرارته – حقيقة الحقيقة,

والوصول إليه – حق الحقيقة .

* * *

لم يرض بضوئه وحرارته

فيلقي جملته فيه

والأشكال ينتظرون قدومه

ليخبرهم عن النظر

حين لم يرض بالخبر .

فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا

فيبقى بلا رسم وجسم واسم و وسم,

فبأي معنى يعود إلى الأشكال ؟

وبأي حال بعد ما صار ؟

من وصل وصار إلى النظر

استغنى عن الخبر،

ومن وصل إلى المنظور

استغنى عن النظر

* * *

لا تصحّ هذه المعاني

للمتواني ولا الفاني ولا الجاني

ولا لمن طلب الأماني

كأني كأني! أو كأني هو

أو هو أني : لا يروعنني إن كنت أني!

* * *

يا أيها الظانّ

لا تحسب أني "أنا" الآن

أو يكون أو كان

لا بأس إن كنت أنا

و لكن لا أنا!

إن هذه الأنشودة المكثّفة لتجربة الانفراد في الحق تكشف عن انه لا طريق إلى بلوغ الحق إلا بنزع الأنا عن الأنا ،بالاحتراق في الحقيقة تلاشيا وتصاغرا وتطايرا فيها بحيث لا يبقى من أنا الأشكال (العادية) رسم ولا جسم ولا اسم ولا وسم . أي أن تصير أنا بلا أنا . وهي الذروة

العليا في إبداع الحقيقة ,لأنها أسلوب صيرورة "أنا الحق" ونموذجها الفردي . آنذاك تصبح "أنا الحق" الصوت الناطق بحقائق المطلق . لان المعنى الوحيد الممكن لعودة الأنا بعد تلاشيها وتصاغرها وتطايرها ذرات في نار الحقيقة هو وجود كلهّا المتجدد وأو ما دعاه الحلاج يوما "بركوب الوجود بفقد الوجود" . فهو الوجود الذي تتلاشى فيه أنا الماضي والحاضر والمستقبل في " أنا الحق" ,باعتبارها الوجدان المستهتر بفردانية إخلاصه للحق . من هنا تجليها الدائم في صور الاستهلاك الوجداني لوحدة الغيبة والحضور ,والصحو والسكر ,والفناء والبقاء , والفرق والجمع .

ففي الغيبة والحضور يمكنها التجلي في :

قد كنت اطرب للوجود مروّعا
طورا يغيّبني و طورا أحظر
أفنى الوجود بشاهد مشهوده
أفنى الوجود وكل معنى يذكر

وفي السكر والصحو يمكنها التجلي في :

كفاك بأن السكر أوجد كربتي
فكيف بحال السكر والسكر اجدر
فحالاك لي حالان :صحو وسكرة
فلا زلت في حاليَ أصحو واسكر

وفي الفرق والجمع يمكنها التجلي في :

الجمع أفقدهم - من حيث هم - قدما
والفرق اوجدهم حينا بلا اثر
فالجمع غيّبتهم الفرق حضرتهم
والوجد والفقد في هذين بالنظر

إن الإخلاص في الأحوال هو فردانية الإخلاص للحق ,وبالعكس أيضا . وهو أمر يضع الروح المبدع في هيئة التحدي الوجداني واستهلاك مفارقاته الدائمة في الأحوال .

ففي المحو أوصله إلى بلوغ :

أنا عندي محو ذاتي
من اجلَ المكرمات
و بقائي في صفاتي
من قبيح السيئات
سمت روحي حياتي
في الرسوم الباليات
فاقتلوني واحرقوني
بعظامي الفانيات

وفي الهوى وصل إلى :

إذا بلغ الصبّ الكمال من الهوى
وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
يشاهد حق حين يشهده الهوى
بأن كمال العاشقين من الكفر

وهو الحال الذي جعله مرة يقول :

كفرت بدين الله والكفر واجب
عليّ ,وعند المسلمين قبيح !

انه الوجدان الذي يلفتُ الروح المبدع في إعصاره ,ويجعل من حركات الروح والجسد مفارقات لها معناها الجميل في المواقف والأفعال :

إذا ذكـــرتك كــاد الشــوق يتلفني

وغـــفلتي عنك أحـــزان وأوجـــاع

وهي المفارقة التي تتجلى في كل شئ ,لأنها تنبع من تلقائية الحقيقة . ففي الجسد يمكنها أن تتجلى في مظاهر الذل :

ذلوا بغــيـــر اقــتــدار عندمــا ولهــوا

إن الأعـــزاء إذا اشـــتـــاقــوا أذلاء

لان من شروط الهوى ,كما يقول الحلاج ,إن المحب يرى بؤس الهوى أبدا أحلى من النعم . أما في القدر ,فيمكنها التجلي في الحال الذي وصفه يوما بقوله :

مــا حــيلة العــبــد والأقــدار جــارية

عليـــه في كل حـــال ,وأيهـــا الرائي ؟

ألقـــاه في اليّم مكتـــوفـــا و قـــال له :

إياك! إيـاك! أن تبـــــــتلّ بـالماء!

وهي المفارقات التي لا يمكن الخروج منها إلا بوجدان الكلّ (الحق) أي بالوجدان المتكامل في تجربة الحقيقة ومعاناتها . فالوجدان المستهتر بفردانية الإخلاص للحق هو الوجدان الدائم للكلّ . وتجربة الحلاج هي تجربة الكلّ وفي كلها حب الكلّ . فهو يعشق الحق (الكلّ),لان الحق بداية وغاية حبه التام :

لبـــيك لبـــيك يا ســـريّ ونجـــوائي

لبـيك ,لبـيك ,يا قـصـدي ومـعنائي

أدعـــوك بل أنت تدعـــوني إليك,

فـــهل ناديت إياك أم ناديت ايائي

ياعين عين وجـودي يا مـدى همـمي

يا منطقي وعـبـاراتي وإيمائي

يا كلّ كليّ و كلّ الكلّ ملتـبـسي

و كلّ كلّك ملبـوس بمعنائي

يا من به علقت روحي ,فـقـد تلفت

وجـدا فـصـرت رهنا تحت أهوائي

وليس الكلّ في نهاية المطاف سوى أجزاءه في الأنا :

أني لأرمـقـه و القلب يعـرفـه

فـمـا يتـرجم عنه غـيـر إيمائي

يا ويح روحي من روحي ,فـوا

أسـفي عليّ مني ,فـأني اصل بلوائي

كـأنني غـرق تبـدو أنامله

تغـوثا وهو في بحـر من الماء

وليس يعلم مـا لاقـيت من أحـد

إلا الذي حلّ مني في سـويدائي

وهو الحلول الذي يجعل الكلّ احب من أجزائه :

يا مـوضع الناظر من ناظري

و يا مكان السـرّ من خـاطري

يا جـملة الكلّ التي كلهـا

أحبّ من بعـضي ومن سـائري

وهي المحبة التي تتكشف فيها حقيقة الأنا :

هويت بكلّي كلّ كلّك ,يا قـدسي ,

تكاشـفني حـتى كـأنك في نفـسي

أقلبّ قلبي في سواك فلا أرى

سوى وحشتي منه وأنت به أنسي

وتصبح الأنا وعاء الوجود في تقبلها الوجداني لكل ما فيه (الوجود والكون) وإعادة نضحه من مسامات معاناتها المخلصة :

وصار كليّ قلوبا فيك واعية

للسقم فيها وللآلام إسراع

فان نطقت فكلي فيك ألسنة

وأن سمعت فكليّ فيك إسماع

آنذاك تنهدّ الفوارق والبين والحواجز والعلائق والعوائق والغربة والاغتراب ويصبح الكون (والوجود) والأنا كلا واحدا في الهموم والمعرفة :

لما اجتباني وأدناني وشرّفني

والكل بالكل أوصاني وعرّفني

لم يبق في القلب والأحشاء جارحة

إلا واعرفه فيها ويعرفني

وهي المعرفة التي تخلق الهمّ الموّحد وأو ما اسماه الحلاج بانشغال كلّ الأنا بالكلّ :

شغلت جوارحي عن كل شغل

فكليّ فيك مشغول بكلي

إن الانشغال الكامل للكلّ (الفرداني) بالكلّ (المطلق) يجعل من "الاتحاد" و"الحلول" الملجأ النهائي للروح المبدع في إخلاصه للحق . ويصير الحق المصب الأخير لروافد الأحوال الدائمة للروح المبدع ,بحيث

يؤدي إلى صيرورة الأنا المتوحدة في الذكر والأحوال والروح والجسد .

ففي الذكر :

ذكـــره ذكـــري وذكـــري ذكـــره

هل يكون الذاكـــران إلا مـــعـــا ؟!

وفي الأحوال :

مـــزجت روحك في روحي كـــمـــا

تمزج الخـــمـــــرة بالماء الزلال

فـــإذا مّـــسك شئ مّـــسني

فـــإذا أنت أنا في كل حـــال

وفي الروح :

جـــبلت روحك في روحي كـــمـــا

يجـــبل العنبـــر بالمسك الفـــتق

فـــإذا مّـــسك شئ مّـــسني

فـــإذا أنت أنا لا نفـــتـــرق

و في الجسد :

أنـــا مـــن أهـــوى و مـــن أهـــوى أنـــا

نـحن روحـــان حللنا بدنا

نحن ومـــذ كنا على عـــهـــد الهـــوى

تضـــرب الأمـــثـــال للناس بنا

فـــإذا أبصـــرتني أبصـــرته

و إذا أبصـــرته أبصـــرتنا

أيهـا السـائل عن قـصـتنا
لو ترانا لم تفـرّق بيننا

روحـه روحي و روحي روحـه
من رأى روحـان حلّت بدنا ؟!

إن الاتحاد بالمطلق والحلول فيه يعني تذويب حقائقه في الروح المبدع ، أو ما ادعاه النفرّي يوما بصيرورة "الحقيقة صفة الأنا" ,أو "الحقيقة أنا" . أي ذوبان الأنا والحق واندماجهما . آنذاك تصبح "أنا الحق" مصدر الإبداع وشكل تجليه . والحلاج أحد نماذجها المثلى .

* * *

ب. الشبلي:
الوجدان وحقائق الآن

"أنا الوقت ،وليس في الوقت غيري"

(الشبلي)

يفترض الإخلاص للحقيقة التفرّد في معاناتها . والتفرّد هو القدر الملازم لإبداع المبدعين . فإذا كان إخلاص النفرّي للحقيقة قد جرى من خلال وجدها في "المواقف" ،وعند الحلاج من خلال وجدها في "الحق" ،فان إخلاص الشبلي جرى من خلال وجدانه الدائم لحقائق الآن . لقد كان شعار النفرّي "الحقيقة أنا" وشعار الحلاج "أنا الحق" وشعار الشبلي "أنا الوقت" . وهو تباين في "الأنا" رغم وحدتها ،ووحدة في الحقيقة رغم تباينها .

إن الإخلاص للحقيقة يبدع الأنا والروح المبدع . من هنا تنوّع الإخلاص ،الذي مّثله الشبلي في وجدانه الدائم للحقائق . لهذا قال الجنيد عنه مرة "الشبلي سكران . ولو فاق لجاء منه إمام ينتفع به" . وقال عنه أيضا :"أوقف الشبلي في مكانه فما بعد . ولو بعد لجاء منه إمام" . ولا يعني السكر والوقوف هنا سوى الغرق في الوجدان . فقد خاطبه الجنيد مرة قائلا :"حرام عليك يا أبا بكر (الشبلي) أن كلّمت

أحدا . فان الخلق غرقى من الله ,وأنت غرق في الله" . وعنفه أحيانا بخطابه إياه : "يا أبا بكر أشفق عليك وعلى ثباتك ,لان هذا الاضطراب والانزعاج والحدّة والطيش والشطح ليست هي من أحوال المتمكنين"! وهو مأخذ له معناه في "قواعد الإرادة" لا في الحال والوجدان . فقد دعاه أبو نعيم الأصفهاني بالمجتذب الولهان ,والمستلب السكران ,والوارد العطشان . وقال عنه أحد المشايخ "وقفت على الشبلي عشرين سنة ما سمعت منه كلمة في التوحيد .كان كلامه كلّه في الأحوال والمقامات" . وهو تقييم دقيق,لأن الشبلي كان غرق في الله كما وصفه الجنيد . ومن ثم ,فان عباراته القليلة في التوحيد تعكس تموجات عقله في وجدانه . من هنا اكتساءها ببريق أحواله اللامع . فقد قال مرة "لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سرّه لظهور الحق عليه" . وفي موضع آخر قال : "من اطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقة لثقل ما حمله" . وفي معرض رده على من طلب منه إخباره عن التوحيد بلسان قول منفرد ,أجاب :" من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد . ومن أومأ إليه فهو عابد وثن . ومن سكت عنه فهو جاهل . ومن اوهم انه واصل فليس له حاصل . ومن رأى انه قريب فانه بعيد . ومن تواجد فهو فاقد . وكل ما ميزتموه بأوهامكم و أدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم ,فهو مصروف مردود إليكم" .

وضع الشبلي نفسه والجميع في حالة ابتلاء دائم وطالب بخوضها, لأنها الممر الوحيد لإدراك حقيقة التوحيد . فالاستيحاش من السرّ هو الخلاص من الأنا المصطنعة ببقاء ما دعاه الحلاج يوما بالانا بلا أنا ,وما وضعه الصوفية في فكرتهم القائلة "كنا بنا فأصبحنا بلا نحن" . أي تحول الكينونة المجزّئة إلى صيرورة دائمة للكلّ المتفرّد في الصوفي وروحه المبدع . لهذا اعتبر الشبلي إن من اطلّع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقة ,كما اعتبر الإجابة والإيماء والسكوت والوهم والرؤية

والتواجد والتمييز والإدراك نقصا في الذوق وذلك لجزئيته في حقيقة التوحيد . وهو ذوق حددته تجربة الشبلي وانفراده في وجدان الحق باعتباره وجدانا لحقائق الآن . من هنا مخاطبته الحق (الله) :

إن كنت تعلم

أن فيّ بقية لغيرك

فاحرقني بنارك!

أو مخاطبته القوم مرة "انتم أوقاتكم مقطعّة ،ووقتي ليس له طرفان"! ولا يعني انعدام أية بقية فيه لغير الحق سوى بقاءه في الحقيقة ووجدانها الدائم . إذ لا طرف في أوقاته ،ولا أول فيه ولا آخر ،بل سريان دائم . ومن هنا شعاره "أنا الوقت! وليس في الوقت غيري" . ولا يعني ذلك سوى تمثّله لتجربة الوجدان المتلألئ بحقائق الآن ،أي الوجدان الذي يرى ويسمع ويتكلم ويعقل ويحدس بمعايير الحق . وهو الأمر الذي طبع كيانه و كيفية استماعه لحقائق المطلق والعمل بموجبها . فقد زعق مرة واحمر وجهه وارتعدت فرائصه وصرخ قائلا : "بمثل هذا يخاطب الأحباب" ؟! بعد أن سمع وهو يصلي وراء إمام المسجد قوله (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) . وعندما نسي مرة ،وهو في تأملاته ،صلاة العصر ،وتذكرها بعد أن دنت الشمس إلى الغروب ،قام وانشد مداعبا وهو يضحك : نسيت اليوم من عشقي صلاتي فلا ادري عشائي من غدائي .

وهو عشق أو وجدان دائم للحق حددته الرؤية القائلة بان كل شئ مالت إليه النفس دون الحق وجب إتلافه . وقد الزم ذلك سلوكه الصوفي ونمط حياته أيضا . فالتصوف بالنسبة له هو "الجلوس مع الله بلا همّ" و"العصمة عن رؤية الكون" . والصوفي هو "المنقطع عن الخلق المتصل بالحق" . والطريق الصوفي هو "خوف العلائق والشواغل ،ولأن بناء

الطريق على فراغ القلب" . والعارف هو من "لا علاقة له بغير الحق"، لان "المعرفة أولها الله و آخرها مالا نهاية له" . فالعارف هو "من لا يكون لغيره لاحظا ،ولا بكلام غيره لافظا ،ولا يرى لنفسه غير الله حافظا" . وعندما سئل مرة عن مقام الزهد ،أجاب "الزهد غفلة لان الدنيا لا شئ ،والزهد في لا شئ غفلة" . وحدد مقام الشكر بحدود "رؤية المنعم لا رؤية النعمة" ،ومقام الفقر بان "لا يستغني بشيء دون الحق" . وعندما سألوه عن ماهية مقام الورع،أجاب "أن تتورع أن لا يتشتت قلبك عن الله" . وعندما سألوه عن ماهية مقام التوكل ،أجاب "أن تكون لله كما لم تكن و يكون الله لك كما لم يزل" . و حدد ماهية المحبة بصيغ عديدة،مثل "أنها سميت محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب" ،فهي المحو أو الفناء الذي يثبّت بقاء الروح المبدع في وجدانه الدائم و إخلاصه للحق (والحقيقة) ،ولهذا كان بإمكانه القول :

إن المحبين أحياء و أن دفنوا

في الترب أو غرّقوا في الماء أو حرقوا

لو يسمعون منادي الحب صاح بهم

يوما للبّاه من بالحب يحترق

وأن يعّبر عن المحبة :

يحبك قلبي ما حييت ،فان أمت

يحبك عظم في التراب رميم

إذ الإخلاص للحقيقة هو الوجدان الدائم للروح والجسد في كل النماذج والمستويات الممكنة . لهذا يمكن توقع أن :

الهجر لو سكن الجنان تحوّلت

نعم الجنان على العبيد جحيما

والوصل لو سكن الجحيم تحوّلت

نار الجحيم على العبيد نعيما

لان المحبة تسكر الروح وتطيرّه في ملكوت الكون ,وذلك بإخلاصه للحق الساري في الوجود :

إن المحبة للرحمن تسكرني وهل رأيت محبا غير سكران

فالجلوس مع الله بلا همّ ,والانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق ,وتفريغ القلب مما سوى الحق ,وأن العارف هو من لا علاقة له بغير الحق , والاستغناء عما سوى الحق ,وعدم تشتت القلب عن الله ,وأن يكون لله كما لم يكن ويكون الله له كما لم يزل ,ما هو إلا تحسس الحقائق بلا إحساس . بمعنى السير الدائم بضوء الوجدان المتلألئ بحقائق الآن . فقد أجاب مرة على سؤال :

- متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

- إذا بدا الشاهد و فنى الشواهد!

إن السير الدائم بضوء الوجدان المتلألئ بحقائق الآن أشد ما يتجلى في الأحوال والمواقف . ففي الأحوال اتخذ نفس مضمون المواقف من المقامات ,بمعنى الأنس بالحق والفناء فيه . فقد وجد في حال الخوف "الخوف من أن يسلمك إليك" . وأعطى له مرة أبعادا وجودية طبيعية في جوابه على سؤال وجهوه إليه عن سبب اصفرار الشمس وقت الغروب, بعبارة "لأنها عزلت عن مكان التمام ,فأصفرت لخوف المقام"! و أن يجد في حال الأنس "وحشة الإنسان من نفسه و من الكون" .

لقد تحكمت رؤيته وإحساسه لحقائق المقامات والأحوال ,وكذلك استماعه لحقائق الحق بسلوكه الصوفي وحياته .فقد تحول سلوكه إلى نموذج "للشطح" و"التحدي" الذي بدا في بعض ملامحه جنونا . إذ يروى عنه ,انه اخذ يوما قطعة عنبر فوضعها على النار ,فكان يتبخّر بها تحت ذنب حمار . وكان أحيانا يلبس الثياب الثمينة ثم ينزعها ويضعها فوق النار . واجه مرة أولئك المشايخ الذين زاروه في المشفى (المارستان), قائلا : قوم أصحاء جئتم إلى مجنون ؟! أي فائدة لكم مني ؟! دخلت المارستان كذا وكذا مرة ,وأسقيت من الدواء كذا وكذا دواء ,فلم ازدد إلا جنونا!

إلا أن جنونه كان جنون الإخلاص للحق . بمعنى "شطحه" عما هو معتاد ومتعارف عليه في الأقوال والأفعال . فقد رمى مرة في نهر دجلة أحد الأشخاص الذين صاح في مجلسه ,ثم قال : "إن كان صادقا نجّاه الله ,وإن كان كاذبا أغرقه الله" . وقال مرة بعد أن سمع قارئا يقرأ الآية (أخسأوا فيها ولا تكلمون) ,بعبارة "ليتني كنت واحدا منهم"! ويروى عنه بعضهم كيف زاره زمن القحط بعض المشايخ ,وبعد أن خرجوا منه قال لهم :"مروا! أنا معكم حيث ما كنتم . انتم في رعايتي وكلايتي"! أو أن يأخذ من يد إنسان كسرة خبز ويأكلها ثم يقول "إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز ولو التفت سرّي إلى العرش والكرسي لاحترق"! أو أن يقول مرة "إن لله عبادا لو بزقوا على جهنم لأطفؤها" .

وهي شطحات تستمد مقوماتها من فردانيته المتكاملة في الحق, التي وضعها في فكرته القائلة "لو قبلني العالم بمن فيه لكانت مصيبة عليّ إذا لم يكن شربهم شربي ,و ذوقهم ذوقي ,وإلا فلم يقبلوني" . مما حدد مصيبة وجوده التي صاغها يوما بمناجاته قائلا :

الهي احبك الخلق لنعمائك

وأنا احبك لبلائك!

وهو بلاء يفعل في همومه كهمّ واحد وضعه في شعاره القائل "ليكن همّك معك لا يتقدم ولا يتأخر"! مما حدد مواقفه باعتبارها شطحات تتحدى في ظاهرها ما تواجهه و تستجيب في باطنها وجدانيا لحقائق الآن . فقد اعتلّ مرة علة شديدة ,فبادره الشيوخ لعيادته إلى داره . فاتفق أن كان عنده ابن عطاء و جعفر الخلدي وجماعة من أصحاب الجنيد ,فرفع رأسه وتسأل :

- ما لكم ؟ أيش القصة ؟

- ما لنا ؟! جئنا إلى جنازتك!

فاستوى جالسا وقال : الجوار! الجوار! أموات جاؤا إلى جنازة حي!

وخاطب مرة أهل عصره بعبارة : انتم قبور! وعندما سألوه لماذا ,أجابهم "لان كل واحد منكم مدفون بثيابه" . وعندما لبس في أحد الأعياد ثوبين جديدين ورأى الناس يسلم بعضهم على بعض لأجل ثيابهم طرحها في تنور واحرقها . وعندما سألوه عن سبب ذلك ,أجاب : "أردت أن أحرق ما يعبده هؤلاء" . ثم لبس ثيابا زرقا وسودا وجعل يتغنى :

تزّين الناس يوم العيد للعيد

وقد لبست ثياب الزرق والسود

أصبحت في ترح والناس في فرح

شتان بيني وبين الناس في العيد

وهو الفرق أو الاختلاف الذي يجري تذوقه بمعايير الفرادة المتسامية كما عبّر عنها مرة في شعره :

الناس فطر و عيد أني وحيد فريد

فالشبلي يحزن بوجدان خالص ويفرح بوجدان خالص . وفي كليهما معنى يحدده وجدان الحقيقة في المواقف . ومن هنا قوله "الفرح بالله أولى من الحزن بين يدي الله" ,وأن "من عرف الله لا يكون له غمّ أبدا" .وهو التناقض الذي عبّر عنه مرة في قوله :

عيدي مقيم وعيد الناس منصرف

والقلب مني عن اللذات منحرف

إلا أن هذا التناقض ينحلّ حالما يجري النظر إلى شطحاته على أنها أفعالا تتحدى في ظاهرها ما تواجهه وتستجيب في باطنها لحقائق الآن . ومن هنا تنوعها في الصور . فمرة يقول :

وتحسبني حيا وأني لميت ,وبعضي

من الهجران يبكي على بعضي

وفي صورة أخرى يقول :

من أين لي أين وأني – كما ترى –

أعيش بلا قلب و أسعى بلا قصد

أو أن يسأل مرة الوزير علي بن عيسى عندما عاده و هو في دار المرضى ليعالج ,بعبارة :

– ما فعل ربك ؟

– في السماء يقضي ويمضي!

– سألتك عن الرب الذي تعبده (يقصد الخليفة المقتدر) لا الرب الذي لا تعبده!

أو أن يجيب على سؤال أحد الفقهاء الذي قال له :

– يا أبا بكر سمعتك تقول في حال صحتك "كل صدّيق بلا معجزة كذاب" . وأنت صدّيق فما معجزتك ؟

– معجزتي أن تعرض خاطري في حال صحوي على خاطري في حال سكري فلا يخرجان عن موافقة الله!

أي تكامل الشبلي في صحته وسكره ,ظاهره وباطنه وأوله وآخره,لأنه تكامل مبني على أساس "احتجابه بالحق" أو تكامله فيه كما عبّر عنه مرة بقوله :

ليس مني إليك قلب معنىً كلّ عضو مني إليك قلوب

وهي ذات الوحدة أو الحلول التي تعطي للروح المبدع إحساسه المرهف ومعاناته المخلصة للحقيقة على أنها سرّ وجوده و تسرمده ,كما كشفها مرة في شعره :

تسرمد وقتي فهو مسرمد

وأفنيتني عني فعدت محددا

وكليّ بكلّ الكلّ وصل محقق

حقائق حق في دوام تخلدا

تغرّب أمري فانفردت بغربتي

وأفنيتني عني فصرت مجردا

لقد كشف الشبلي في حياته وموته ,شعره ومواقفه عن أن الإبداع هو إخلاص لحقائق الآن ,وأنه وجدان تتكسر في آهاته وحدة الانتماء للحق .

* * *

الباب السابع

لسان الحال - صوت الحقيقة الصوفية وإبداعها الحرّ

الفصل الأول :
لسان الحال - صوت الحقيقة ورنين روحها المبدع

"أظهرني على لسانك كما ظهرت على قلبك"

(النفرّي)

للإبداع الحر تضاريسه . وقد تمثلّها التصوف في ما اسماه بلسان الحال . وليس لسان الحال سوى المعاني المترامية في الحرف والكلمة والعبارة باعتبارها أصوات الحقيقة وأنغام التجربة الفردية . ذلك يعني إن لسان الحال هو لسان الخلجات العميقة والحدس الخالص للرؤية المتراكمة في صيرورة الروح المبدع .

انه لسان التجربة الصوفية في تحسسها وعقلها وتذوقها للحقيقة والإخلاص لها . انه يتصيّر ويتكوّن ويتثقف في "تقليدية" الطريق . وهو التناقض الحي والفاعل لكل إبداع أصيل,لأنه يفترض في تحرره انتمائه للأصول . أي تلقائيته الواعية ,والتي اتخذت في التصوف نموذجها الأمثل في تلقائية الحق .

تفترض "تقليدية" المسار في الطريق المرور بمقاماته . ولا سبيل لتذليلها دون التقيّد بقواعدها . ولا سبيل لذلك دون تربية الإرادة و تسويتها . فهي العملية التي تحتوي في ذاتها على نفيها ,وتكشف عن

أن "تقليديتـهـا" ما هي إلا "معـاييـر الحق" ,أو الحـدود والقيـود ,التي تبدعها الثقافة لنفسها من اجل إبداعها الحر .

وتشـبه "تقليـدية" المقامات و محدوديتها الكمية "تقليدية" حروف الموسيقى واللغة ومحدوديتهما(الكمية) . انهما لا يعرقلان ولا يعيقان إمكانية الإبداع الحر اللامتناهي للأنغام و المعاني . فالإبداع الحر هو تجلي وبحث دائمين عن النسب الجميلة في الوجود من خلال وجدها الفردي ومعاناتها في الروح والجسد . ومن ثم ليس لسان الحال الصوفي سوى تنسيق الإحساس والعقل والحدس في وجد الوجود والتعبير عن النسب المعقولة في تجانس الكينونة الإنسانية وصيرورتها الثقافية في مواقفها من القضايا العابرة والخالدة . وإذا كان هذا المظهر "التقليدي" يقوم في إلزامية المقامات ,فلأنها أسلوب صيرورة الروح الصوفي المبدع . ولأن "تقليديتها" نفسها مقيدة بمساعي بلوغ الحق (المطلق) . ووجد ذلك انعكاسه أيضا في تميز اللسان الظاهري والباطني للتصوف . ففي الظاهر يتجلى في تميز مصطلحاته ,كالتلوين والتمكين ,والصحو والمحو ,والهيبة والأنس ,والقوامع واللوامع ,والبواده (في الطرائقيات) والرتق ,والبرزخ ,والحروف العاليات ,والعنقاء ,والياقوتة الحمراء (في الملكوتيات) والخضر ,والدبور ,والران ,ورسوم العلوم ,ورقوم العلوم (في النفسانيات) والأنانية ,وسدرة المنتهى ,والبيت المقدّس ,وعين الله ,وعين العالم ,والورقاء (في الروحانيات) وأم الكتاب ,والحكمة, والدرّة البيضاء ,وعين اليقين ,والذوق (في العقليات) والأعيان الثابتة, والانية ,وسرّ سرّ الربوبية ,وحقيقة الحقائق ,والحلول السرياني (في الوجوديات) . أما في الباطن فيتجلى في تنسيق إخلاص البيان والبرهان والعرفان للحق . وقد عبرّ النفرّي مرة عن ذلك في أحد مواقفه قائلا :

أوقفت العقل قدام الحرف

وأوقفت المعرفة قدام العقل

وأوقفت الإخلاص قدام المعرفة

فقال لي : ما الإخلاص ؟

فقلت : لوجهك!

إن الإخلاص للحق (والحقيقة والمطلق والكلّ الثقافي) هو جوهر اللغة الصوفية ومنطق لسانها . لأن حقيقة اللغة الصوفية تقوم فيما اسماه الغزالي "باجتذاب أرواح المعاني قصد الاستدلال بالأقوال والأعمال والأحوال على الحق قصدا ذاتيا" . ولا يعني اجتذاب أرواح المعاني سوى استخلاص المعنى من حقائق الآن واي من معاناة الحق والحقيقة . ومن ثم ليست نصوص القدماء وتجاربهم سوى الحروف التي ينبغي إعادة قراءتها من خلال معاناة الآن . غير اكتشافها ومشاهدتها ونفيها(إفناءها) بالبقاء في حقائق الآن(المعاصرة) .

ليس اجتذاب أرواح المعاني سوى رصف حقائق التجربة الفردية في صرح الانتماء الدائم للحقيقة بتأمل الماضي والحاضر من خلال تأويلهما أو تحديهما ,وأما بإعادة صهرهما في مجرى معاناة الإشكاليات الحية للوجود . أي إخضاع حقائق التجارب الذاتية للكلّ الثقافي . وقد وضع الغزالي هذه الفكرة في عبارته القائلة بضرورة "حصر الاستدلال بالأقوال والأعمال والأحوال على الحق قصدا ذاتيا" . بمعنى استظهار الحق (والحقيقة) في التجارب الذاتية قولا وعملا وحالا . وهو أمر يستحيل تحقيقه دون خوض غمار التجربة الحرة . ففي اللغة تترامى من خلجات (الحس والوجدان والعقل) حتى نحو اللسان ومنطقه ,وفي الفكر من الحرف حتى العبارة ,وفي الاجتماع والعمران من السياسة حتى الروح, وفي الوجود والمعرفة من عالم الملك والشهادة (الطبيعة) حتى الغيب والملكوت (ما وراء الطبيعة) .

إن خوض غمار التجارب الفردية في اللسان وخلجاته ,كما صوره النفرّي ويستند إلى أن اللسان هو الأثر الخالد للوجود والقوة الناطقة فيه . انه ينطق في كل شئ . إذ لا صمت في الوجود ,لأن كل ما فيه ناطق بما فيه . ووضع ذلك في موقفه القائل :

من علوم الرؤية أن تشهد صمت الكلّ

ومن علوم الحجاب أن تشهد نطق الكلّ .

ليست شهادة صمت الكلّ ونطقه سوى رؤية حقائقه باجتذاب أرواح المعاني القائمة في الوجود . فالكرم ينطق بالوعد الجميل ,والعزة تنطق بإثبات القدرة ,والغلبة تنطق بلسان القرب . وهي الرؤية (الشهادة) التي تكشف عما في تمّثل وحدانية الحقيقة والوجود و تطابقهما من أثر في سمو الإبداع نفسه . فهو يعيد شهادة الصمت والنطق في الإبداع الفرداني (المعرفة) بحيث يجعلها تجليا للحق(الحقيقة) . فالمعرفة ,كما يقول النفرّي هي لسان الفردانية :

فإذا نطق محا ما سواه

وإذا صمت محا ما يعرف

وذلك لان لسان الحال (والحق) في حركة جوهرية نافية ,كما لو انه مبرد الوجود في محوه نفسه وما سواه . ففي صمته ينطق كما في نطقه ,وفيهما يؤسس للحقيقة كما وضعها النفرّي في موقفه القائل :

أصمت الصامت منك

ينطق الناطق ضرورة .

فكما أننا لا نبدع خطابا معقولا بجمعنا أبجدية الكلام كلها في الكلمة أو كلمات القاموس كلها في العبارة أو أصوات الجميع في آن واحد ,

وكمالا نستطيع إبداع أنغاما جميلة في حال استعمال النوطات كلها دفعة واحدة كذلك الحال بالنسبة للإبداع في اللسان . فهو أيضا يفترض صمت ما ينبغي له أن يصمت لكي ينطق ما ينبغي له أن ينطق . وليس للصامت هنا من حدّ محدود . فهو "المحرّم" و"القبيح" و"الرذيل" في أحكام الثقافة وقواعدها وقيمها . وبالقدر نفسه ليس "للناطق ضرورة" من حدّ محدود ,لأنه ينبع تلقائيا من تنسيق الإرادة (العقلية) لفعلها (الوجداني) المقيد بمعايير الحق . وهي حصيلة وضعها النفرّي في موقفه القائل :

إذا ثبتّ فانطق!

فهو فرضك!

تنبع الضرورة القائمة في نطق اللسان المقيد بالحق من تلقائية الحق القائمة في الإرادة والوجدان . أي أن ما يقيده ليس فرض العين وفرض الواجب المتراكمين في ظاهر الثقافة وقيودها الجمعية ,بل إبداعه الحر ضمنها ,بفروض الحق المتسامي والحقيقة المجردة باعتبارهما مرجعية عليا . وهي فكرة صوّرها النفرّي في موقفه القائل :

الباطل يستعير الألسنة

ولا يوردها موردها

والحق لا يستعير لسانا من غيره .

فالإبداع الأصيل يعبّر عما فيه بما فيه . و يفترض التمثل الأخلاقي للحق باعتباره فرضه الأسمى . بينما الخروج عنه لا يؤدى في نهاية المطاف , مهما غني الكلام وقوى وهذّب وشذّب ,إلا إلى إحراق للروح و ذبح للمعنى :

إذا جاءتك دواعي نفسك ,ولم ترني

فقد جاءك لسان من السنة ناري!

بينما قوة اللسان وجبروته التام في نطق حروفه وكلماته بصوت الحق :

أثر نظري في كل شئ

فان خاطبته على لسانك قلبّته .

وليس قلب الأشياء سوى القلب (الروح) المتقلبَ بين أصابع الرحمن, كما يقول الصوفية . من هنا المطلب الجوهري الدائم للإبداع والذي وضعه النفرّي في موقفه :

أظهرني على لسانك

كما ظهرت على قلبك

وإلا احتجبت عنك بك!

إن احتجبت عنك بك

عصيتني في كل حال

وأنكرتني في كل قال .

إذ لا يوجد في مقاييس الإبداع إلا لسانان ,أحدهما "لسان معرفة آيته إثبات ما جاء به بلا حجة ,ولسان علم آيته إثبات ما جاء به بحجة" ,كما يقول النفرّي . وهو استنتاج توصل إليه القشيري أيضا في موقفه من اللسان في "نحو القلوب" . أي ذاك الذي تمّثل المعرفة كلها, التي آيتها إثبات ما جاء به بلا حجة (عقلية مباشرة) ,لان اكثر همّه تقويم الجنان . فإذا كان نحو أهل العبارة (أهل الإعراب والمنطق والعقل) يقوم في تقويم اللسان باعتباره غاية العلم ومبلغه ,فان تقويم الجنان همّ أهل الإشارة (أهل نحو القلوب) .لان ما يثيرهم هو الهمّ الأخلاقي

الذي ينفي في ذاته همّ العبارة أو مستواها العقلي . فإذا كان نحو أهل العبارة يقسم الكلام إلى ثلاثة أقسام وهي الاسم والفعل والحرف ,فان أهل الإشارة يقابلونه بأصول ثلاثة هي الأقوال والأفعال والأحوال . وهو تباين ميزهما في كل شئ بما في ذلك في التميز نفسه . فإذا كان التميز عند أهل العبارة يندرج في ثلاثية تفسير ما أبهم ,وتبيين ما لم يكن يفهم ,ولا يكون ذلك إلا بعد تمام الكلام ,فان ما يقابله في "نحو القلوب"(أهل الإشارة) يجري في ثلاثية التمييز بين الحق والباطل بالعلم ,والتبيين بالسلوك ما بين الحق والباطل ,ثم التفقّه والاعتزال وإحكام العلم . أي إذا كان التفسير والتبيين والتمييز عند أهل العبارة يجري في إطار الكلام (من اسم وفعل وحرف) والتمسك بقواعد الكلام, فان أهل الإشارة يدرجون ذلك في ثلاثية التمييز (بالعلم) والتبيين (بالسلوك والعمل) والتفقّه والاعتزال (بالحال) . بمعنى إدراجهم إياها في ثلاثية العلم والحال والعمل . ولا يعني ذلك سوى دفع العقل المنطقي إلى مداه الأخلاقي (أو دفع العلم إلى الهمّ) ,والذي تشكل فكرة الأصول ميدانها وهيكلها النظري والعملي . فأهل الإشارة يتكلمون عن أصول موحدة لا عن أقسام (متجزئة) . إذ لا معنى ندهم للعلم دون العمل, ولا اثر دونهما لحال . لان الحال ثمرة مترتبة على تفاعل العلم والعمل . وليس اللسان سوى تعبير الحال . فاللسان الحق هو ذاك الذي يعبّر عن تضاريس الحال باعتباره إبداعا حرا يقتنص المعنى المنسوج في علم العمل وعمل العلم . فالممنوع عن الصرف عند أهل العبارة تسع (ألف التأنيث ,والجمع ,وتاء التأنيث ,والمعدول ,والعجمة ,وزيادة الألف والنون ,والتركيب المزجي ,والوصفية ,ووزن فعل) . أما عند أهل الإشارة ,فان الجمع يعني أن يتجنب جمع الدنيا واجتماع الناس عليه, والتأنيث تعني ضعف العزم والرضا بالرذائل ,والعدول تعني عدوله عن الطريق القويم ,والعجمة تعني أن يهمل نعم الله بكتمان علمه ,وبزيادة

الألف والنون زيادة ألف الأنا ونون العظمة ,والتركيب تعني أن يشوب عمله بأفعال الجهل ,والوصف أن يكون قصده يوصف بالخير ويعرف به, ووزن فعل أن يزن أعماله معتقدا أن عنده حاصلا فيحصل العجب .

ومتى اجتمعت علتان من هذه العلل ,لم ينصرف إلى القبول ,وانحرف عن باب الوصول . وهي ذات الفكرة التي طبقها على الإعراب بالحركات والمعرفة والنكرة والمبتدأ والخبر وغيرها . فالإعراب بالحركات عند أهل العبارة هو الرفع والنصب والجر والجزم (السكون) ,وأما عند أهل الإشارة فالرفع يعني رفع هممهم إلى الله ,والنصب تعني نصب أبدانهم في طاعة الله ,والجر يعني خفض نفوسهم تواضعا لله ,والجزم تعني جزم قلوبهم عما دون الله . وكما أن المبتدأ والخبر مرفوعان كذلك الصوفي المتجرد مرفوع القدر وخبره مرفوع أيضا لانقطاعه عن العلائق وتعلقه بالحقائق .

كل ذلك يفسح المجال أمام الرؤية المتجددة في مكاشفاتها (اكتشافاتها) وتذوق أبعادها المترامية بين الملك والملكوت . فإذا كان الاسم (في الأسماء) مشتق عند أهل العبارة من السمة ,فان معناه عند أهل الإشارة يستمد وجوده من "المشيئة الأزلية" ,ولان حقيقة الاسم تكمن في الوجود والمصير ,أو البداية والنهاية وليس في المظاهر . وقد جعل ذلك القشيري يتكلم عما اسماه "بالاطلاع على مضمون الكلام في لوح الوجود على مثال آدم" (الإنسان الظاهر) و"الاطلاع على مضمون الأسماء في لوح الشهود على مثال محمد" (الإنسان الخالص) بلسان الحال . أي ذاك الذي تأدب و تهذّب في مجرى انتقاله من معرفة حقيقة الأسماء والصفات إلى معرفة الذات ,أو ما اسماه القشيري أيضا "بالمعنى الذي لا يسمى" . أي المعنى المتراكم في تجربة الروح المبدع ,والذي صوره على مثال الاسم الصحيح والمعتل . فإذا كان الاسم الصحيح حسب منطق أهل العبارة هو الذي سلم من حروف العلة وهي الألف والواو

والياء ,فان الصحيح عند أهل الإشارة هو من سلم اسمه من ألف الإلباس و واو الوسواس وياء اليأس . ومن صح اسمه حق له البيان (الإعراب) والكشف والعيان . بمعنى تدّرجه في علم اليقين و عين اليقين وحق اليقين . أي ثلاثية المعرفة المطابقة للعلم والعمل الحال ,والشريعة والطريقة والحقيقة وتجلياتها المتنوعة . وهي الرؤية المتجددة التي يكشف عنها القشيري في الأفعال الفاعل والمفعول والحال والبدل والنعت والتوكيد وغيرها . فإذا كانت الأفعال عند أهل العبارة هي الماضي والحاضر والمستقبل ,فأنها تتجلى في أحوال المتصوفة (أهل الإشارة) فيمن فكرته في السابقة (الماضي – الأزل) و فيمن فكرته في الخاتمة (المستقبل – الأبد) و فيمن اشتغل في إصلاح وقته (الحاضر – الآن) الذي هو فيه . وكما أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب كذلك العارف لما رأى انه لا فاعل إلا الله ,عظم قدره ورفع ذكره وخضع لجلاله وتواضع عند شهود كماله . فرأى نفسه مفعولا فانتصب لعبادته . وكما أن الحال هو وصف هيئة الفاعل كذلك العارف متوجه إلى الله في إصلاح حاله ,مجتهد في تنكير نفسه كي لا يعرف . أحواله مع الله مستقيمة منتصبة وهي بستر التورية . وكما أن للبدل أقسام أربعة هي بدل الكل من الكل ,وبدل البعض ,وبدل الاشتمال وبدل الغلط ,كذلك مستوياته ونماذجه عند الصوفية . فهناك بدل العارفين الذين تركوا الكلّ فعوّضوا بالكلّ ,وبدل العابدين الذين بدلوا بالمعاصي الطاعات وباللذات المجاهدات ,وبدل الذين اشتملت أعمالهم على خوف ورجاء فأعطوا ما يرجون وأمنوا مما يخافون ,وأخيرا بدل المردودين الذين باعوا نصيبهم من القرب بحظوظ عاجلة . وهي ذات الرؤية التي تكشف عن نفسها في الحروف . فإذا كانت الحروف تخفض الأسماء عند أهل العبارة ,فان المحققون (الصوفية) حالما علموا أن الأشياء بالله ومن الله وإلى الله ,خفضوا

أنفسهم تواضعا له ,فتعززوا بالإضافة إلى جانب الله .

إن لسان الحال هو لسان تنسيق البيان والبرهان والعرفان في المعني . من هنا رنينه في آذان الذاكرة التاريخية والروحية للثقافة . ومن هنا أيضا إمكانية تجدده وتجديده مع كل انعطاف في عوالم الملك والملكوت(المادية والروحية) عند الأمم في تجارب إبداعاتهم الفردية والجماعية .

* * *

الفصل الثاني:
من الحرف الى العبارة - تضاريس الإبداع الحر
أ. الحرف: اعوجاج الخطوط واستقامة الروح

"فلنقتبس حرفا من حرف ,كما نقتبس نارا من نور"

(النفرّي)

إن الرؤية المتجدد في تذوق الأبعاد المترامية بين عوالم الملك والملكوت هي التعبير الوجداني عن تضاريس الإبداع الحرّ في تمّثله حقائق التجربة الصوفية . فهي رؤية لا تقف عند حد محدود ,وتعيد مع ذلك ,إنتاج نفسها في كل إبداع أصيل . فالحرف هو ليس فقط ميدان المقارنات الممكنة للعقل (المنطقي) والوجد البياني والمعنى (الحدسي), بل ورمز الوجود وعنصر الكون والفساد (الصيرورة والانحلال ,التركيب والتحليل) . كما في موقف النفرّي القائل :

حرف لغات وتصريف

وتفرقة وتأليف

وموصول ومقطوع

ومبهم ومعجم

وأشكال وهيئات .

و في موقف آخر :

الحرف ناري

الحرف قدري

الحرف دهري

الحرف خزانة سريّ .

الحرف قادر على أن يكون عنصر اللغات وتصريف الأمور وتفرقتها والربط والقطع والإبهام والاعجام والأشكال والهيئات استنادا إلى أن لكل منها حرف . أي لكل وجود في الاستعداد والهيئات حروفه ,كما أن لكل لغة حروفها .

أن يكون الحرف نارا وقدر المرء ومصيره وخزانة أسراره ,يعني انه سرّ المعنى القائم في الكلمة,لان الكلمة هي وحدة حروف ,ومعناها موقف وعقد و نية يتجلى في ظاهر الكلمة وباطنها (حقيقتها) . من هنا موقف النفرّي :

المعرفة حرف جاء لمعنى

فأن أعربته بالمعنى الذي جاء له نطقت به .

ولا يعني ذلك سوى ضرورة وحدة الظاهر والباطن بالنسبة للمعنى المتشكل في الحرف ,والتي وضعها في موقفه :

لا تجمع بين حرفين في قول ولا عقد إلا بيّ

ولا تفرّق بين حرفين في قول ولا عقد إلا بيّ

بيّ يجتمع ما جمعت ويفترق ما فرّقت!

الزم النفرّي الروح المبدع بضرورة تمسّكه الدائم بوحدة الظاهر (الجمع بين حرفين) والباطن (العقد) بالحق . إذ بالحق فقط تجتمع حقائق

الحروف ومعناها في الكلمة ،وفيه تتفرق . أي أن للمواقف المتنوعة في الإبداع معانيها حالما ترتبط بالحق وحالما تفترق عنه . وقد حدد ذلك علاقة الصوفي بالحرف ،وباعتباره عنصرا لمعاناة المخلصة ونغما في إبداع حقائق الكلمة وأسرارها (بواطنها) :

فلتقتبس حرفا من حرف

كما تقتبس نارا من نور

أخرج باء من باء

واخرج ألف من ألف .

فاقتباس حقيقة الحرف من الحرف هو كاقتباس النار من النور . وهي العملية الأعمق في استخلاص الحقيقة . فالنور من النار هو المجرى الطبيعي لوجود الأشياء . بينما خروج النار من النور يفترض احتراق الأنا في صبرها من اجل تكشيف الحقائق في أشعة الباطن . ومن ثم ليس استخراج الباء من الباء والألف من الألف سوى استخراج النار من النور . بمعنى تكشيف حقائق الباء والألف أو المكونات الضرورية والجوهرية للكلمة في كلمة الروح . لهذا طالب بالخروج من الحرف :

يا عبد اخرج من بين الحروف

فإذا جزت الحرف وقفت في الرؤية

واجعل الحرف وراءك وألا فلا تفلح!

إن هذا الخروج والتجاوز والسباق هو الذي يجعل المبدع قادرا على السير مع الحروف في مقاصدها ومعانيها المتنوعة باعتبارها حروفا لكلمة الروح :

الحرف يسري حيث القصد

جيم جنة! وجيم جحيم!

لم يقصد النفرّي بذلك سوى أن معاني الكلمة في مقاصدها لا في حروفها ,أي في تطابق الحس والعقل والحدس فيها ,بحيث يجعل منها تعبيرا عن الحقيقة . فالإبداع ليس تركيبا للحروف في الكلمة ,بل صهرا للحروف في المعنى . أي تركيب الكلمة من معاناة المعنى . وقد أعطى ابن عربي لهذه الفكرة أبعادها الحسية والعقلية والذوقية (الملكية والملكوتية والجبروتية) في موقفه من العالم باعتباره كتابا مسطورا ومرقوما ومجهولا . فقد جعل من العالم كتابا ينبغي قراءة كلماته من اجل إدراك معناه . وجعل من المجهول حقيقته الحية,لان المجهول يفترض جمع الهمّة من اجل اكتشافه . فالسطور (بالتسطير) والمرقوم (بالترقيم) هما وجهان للمجهول . فكما أن المعرفة هي إدراك بين مجهولين ,والإنسان هو وجود بين طورين كذلك الكلمة هي وجود بين حرف ومعنى . من هنا تأويل ابن عربي تسمية حروف المعجم من عجمتها ,وذلك لأنها عجمت عن الناظر فيها معناها . فغياب المعنى أو عجمة الحروف ينبع ,من كونها "أئمة الألفاظ" ,التي يستحيل بدونها إدراك المعنى ,كما يقول ابن عربي :

إن الحروف أئمة الألفاظ
شهدت بذلك السن الحفاظ
وتقول لولا فيض وجودي ما
بدت عند الكلام حقائق الألفاظ

حاول ابن عربي أن يعطي لما اسماه النفرّي بسريان الحرف حيث القصد أبعادا شاملة في الصيرورة والكينونة ,والوجود والإبداع . فقد تكلم عن مراتب الحروف والكلمات والعالم كما لو انه أراد تنسيق وترتيب وتنغيم النسبة (العلاقة) بين الحس والعقل والحدس ,والبيان والبرهان والعرفان ,والطريقة والشريعة والحقيقة ,والملك والملكوت

والجبروت ،والنماذج الأخرى في وحدة لها معناها الخاص في الكلمة . فقد وجد في (ألم) القرآنية تجليا لثلاثية الملك والملكوت والجبروت . فالألف إشارة إلى التوحيد أو الواحد (الملكوت) والميم إشارة للملك الذي لا يهلك (الوجود) واللام إشارة للواسطة (الجبروت) . فكما يبدأ الميم (الكون والوجود ،عالم الملك والشهادة) وجوده من اللام (الواسطة ،عالم الجبروت) المرتبط بالألف (عالم الملكوت) كذلك الحال في (ألم) ،حيث يربط اللام بين الألف والميم في كل واحد له معناه الخاص . أي معنى النسبة المتجانسة القائمة في كل إبداع . ووضع ذلك في تأو الوجودي لكلمة الله في حروفها (أ ل ل أ ه) بالشكل الذي جعل منها نموذجا للصيرورة والكينونة ،والوجود والإبداع . فالذات الإلهية (الألف) أمرت اللام الأولى الظاهرة (الوجود) بان تمدّ لام الباطن المدغومة (الملكوت) . والمد هو الواسطة (عالم الجبروت أو الإرادة) . بمعنى الانتقال من الألف الجلية والظاهرة (الأولى) إلى الألف الباطنة والمدغومة (الثانية) من خلال وحدة (جبروت الإرادة) الظاهر والباطن (الملك والملكوت) . وصاغ هذه الفكرة بالشكل التالي :"اللام الملكوتية تتلقى ألف الوحدانية بغير واسطة فتورده على الجزء الجبروتي ليؤديه إلى لام الشهادة والملك . فلما حصلت الأولية والاخرية والظاهرية والباطنية ،أراد الله - كما قدّم الألف أو الذات منزهة عن الأشكال من كل الوجود بالحروف - أن يجعل الانتهاء نظير الابتداء" . وأعطى لهذه الكلمة (الله) تأويلها الطرائقي بحيث جعل من حروفها (أ ل ل أه) نموذجا للفناء والبقاء . وكتب بهذا الصدد يقول "أن الإنسان متعلق بالألف (الإلهية) تعلق اضطراري، فأظهرته اللام الأولى من العدم . ولما صحّ ظهوره وانتشر في الوجود و بطل تخلقه بالأسماء أفنته اللام الثانية بشهود الألف (المدغومة أو الغائبة) و تبقى هاء الهوية عند محو العباد" .

وهي تأويلات لها معناها وقيمتها عند ابن عربي ،وباعتبارها جزء

من نظام لسان الحال في تعبيره عن حقائق الوجود وتمثلها في القول والعمل . من هنا استنتاجه القائل ,وبان من يقرأ (ألم) بالطريقة الأولى فانه سوف يحضر بالكلّ للكلّ مع الكلّ . لهذا طالب المرء بان لا يطلب الحق من الخارج ولا من الداخل ,بل بنظر الكلّ في الكلّ لكي يجد الكلّ ,وذلك لان الدخول والخروج من صفات الحدوث . وفي الحالة الثانية توصل إلى أن رؤية (ألم) بعين الفناء والبقاء يؤدي إلى إدراك المقام الذي تضمحل فيه أحوال السائرين وتتقدم فيه مقامات السالكين حتى "يفنى من لم يكن و يبقى من لم يزل" . وليس هذا الفناء والبقاء سوى الصيغة المعقولة لوحدة الإلهي والإنساني في الأزل . بمعنى استمرارية وحدتهما في الحرف والكلمة ,والحقيقة والمعنى . لهذا تكلم عن اشتراك مرتبة الحق (المطلق) ومرتبة الإنسان في أن لكليهما ثلاثة حروف . في الإلهي هي الألف والزاء واللام (أ ز ل) و في الإنسان هي النون والصاد والضاد (ن ص ض) . والإنساني يدخل في الإلهي (الأزلي) ويستمد مقوماته منه . وهو دخول يتجلى في الحرف والكلمة والمعنى ,والبيان والبرهان والعرفان ,والملك والملكوت والجبروت . ففي الحروف أ + ز + ل = الأزل . و في الإنسان أ+ ن+ س+ ا+ ن= إنسان . وفي حالة تنقيط الحروف أفقيا فان من الممكن رسمها (أو رؤيتها) بالشكل الذي تندرج فيه حروف الإنسان في حروف الأزل . وهو تلاعب مفتعل في الحروف ورسمها فقط,لا في المعنى .

لقد لوى ابن عربي عنق الحروف بالشكل الذي جعلها تصرخ بحقيقة المعنى ,ومن خلاله حاول الكشف عن النسبة الذائبة (والذاتية) في وحدة الحرف والكلمة والمعنى ,أو الملك والملكوت والجبروت في مثال الإنسان . فالأزل في الحق ظاهر لأنه بذاته أزلي ,كما يقول ابن عربي . على عكس الإنسان ,حيث خفي فيه الأزل فجهل . وهو خفاء يمكن تذليله بالقضاء على جهل الإنسان بحقيقة ذاته . فالإنسان هو عبارة عن

وحدة الملك والملكوت والجبروت . وهي وحدة تراتبية في أعماقها ,وذلك لاحتواء الملك على ظاهر وباطن ,والجبروت على ظاهر (هو باطن الملك) وباطن هو ذاته ,واحتواء الملكوت على ظاهر(هو باطن الجبروت) و باطن هو ذاته . وهو الترابط الذي يكشف عن قيمته ومعناه في تحسس وعقل وتذوق النسبة القائمة فيه وتمثّلها في معاناة الحق من خلال بلوغ الوحدة على مثال الإنسان الحق .

ذلك يعني إن إشكالية الظاهر والباطن في الإنسان شبيه بإشكالية المعنى في الحرف والكلمة . أي أن حقيقة كل منهما على قدر تجانس الظاهر والباطن ,والحق والمعنى . فكما أن وحدة الإنسان والحقيقة تتكون في مجرى معاناة صهر الظاهر والباطن ,فكذلك المعنى الحق يتكون من حروف المعاناة المصهورة في الكلمة . فالحروف هي العناصر الجوهرية في تضاريس الإبداع الحر ,لأنها توجد في كلمة الروح كما لو أنها الضمير والمعنى ,كالهاء في قولنا :

تقبل أنت بنفسك الخجل وبصورتك حمرته

وتقبل أنت بنفسك الوجل وبصورتك صفرته .

فالحروف هي ليست فقط عناصر تحتوي على عوالم الملك والملكوت والجبروت ,بل وعلى امتزاجهم المتنوع (من ملك وملكوت ,وجبروت وملكوت وغيرها من النسب) . ومن هذا الامتزاج تتكون معاني الكلمات باعتباره إبداعا تتوقف قيمته على كيفية النسب وتركيبها .لان الإبداع كلمة ,ومثلما نسمي الشخص الواحد منا أنسانا, كما يقول ابن عربي . فعالم الكلمات ينشأ من عالم الحروف مثلما تنشأ الأجسام من الماء والتراب والنار والهواء . ذلك يعني أن الإبداع

الحر هو ذاك الذي يصهر نسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت يذيبهما في تضاريس الإبداع الحر صهر لوحدة البيان والبرهان والعرفان في الكلمة والعبارة .

* * *

ب . الكلمة :
نطق القلب ومنطق الثقافة

"الحقيقة في الكلمة هي أن تكون
كلمة الروح روح الكلمة"

إذا كان الإبداع الحقيقي هو ذاك الذي يصهر نسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت في وحدة معقولة ,فان الحقيقة المستقلة والمتميزة لهذه الوحدة تتجلى في كتابة المبدعين . وهي كتابة لا تتناهى, ولكل منها أقلامها ,كما قال النفرّي مرة :

كتابة القوة بأقلام القوة
كتابة المعرفة بأقلام المعرفة
وكل كتابة فبأقلامها تسّطر!

وهي حقيقة لها معناها العميق في الإبداع الصوفي وذلك بسبب تسطيره في الكلمة نطق القلب ومنطق الثقافة وأو وحدة الحقيقة والمعنى .

فالثقافة تبدع منطقها في الرؤية والفعل . والقلوب تبدع المعاني المتجددة في الرؤية والأفعال . ومن ثم فان الثقافة تبدع في الكلمة نطقها ومنطقها بوصفهما وحدة البيان والبرهان ,والمصدر يستند إليه

الجميع في استمداد المعنى وتجديده . أما التصوف فقد ذوّب هذه الوحدة في تجارب الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة ,وجعل منها أسلوبا لنطق القلب ,باعتباره نطقا الحقيقة والمعنى . مما أعطى له إمكانية التعبير عنها في الكلمة من خلال وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في الحقيقة ,والتعبير عنها في العبارة من خلال وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في المعنى .

ليست وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في الكلمة سوى ما أسميته بصهر نسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت في الإبداع الصوفي . فقد جسّد التصوف هذه النسب في طرق الشيوخ وتجاربهم باعتبارها تمّثلا واعيا ووجدانيا لمنطق الثقافة (الإسلامية) . وليست وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة ,الحس والعقل والذوق, الجسدي والنفسي والروحي ,الطبيعي والإنساني والملائكي ,وكثير غيرها سوى الصيغ المتنوعة لوحدة الحقيقة والمعنى ,والتي نعثر عليها في إبداع المصطلح الصوفي من حيث جمعه أبعاد البيان والبرهان والعرفان, ومن حيث تميّز حقيقته و خصوصية معناه . أننا نعثر إلى جانب المئات من المصطلحات الخاصة بالطريق (الصوفي) في مقاماته وأحواله ,الكثير الذي يرفد بنية الرؤية الصوفية في مواقفها من قضايا وإشكاليات الوجود والروح والعقائد والمعرفة والإنسان ,مثل مصطلحات المرآة والتجلي والحلول (في الوجوديات) ,و أم الكتاب والعقل الأول والظل الأول والعقاب (في العقليات) والأفق المبين والبيت والسفر والموت والآن الدائم والسرّ (في السلوك الروحي والمعرفي) ,وأرائك التوحيد وأئمة السماء والجنة (في العقائد الدينية) والشجرة وظل الإله ولسان الحال وحجة الحق ومرآة الحضرتين(في الإنسان) .

فقد وجدوا في (المرآة) الكيان الذي ينعكس فيه الوجود و تشعّ

صور الأشياء ,والكيان الذي تتوقف نصاعته وصفائه على كيفية صقله . لهذا تكلموا عن "مرآة الكون" إشارة إلى الوجود الوحداني المطلق الذي تظهر فيه الأكوان وأوصافها وأحكامها وتختفي بظهورها ما تخفي وجه المرآة بظهور الصور فيها . وتكلموا عن "مرآة الوجود" إشارة ورمزا إلى شكل ظهور وتعّين الشئون الباطنة أو حقائق الأشياء والموجودات, استنادا إلى أن حقائق الأشياء والموجودات باطنة ,بينما تعيّنها أو تجليها ظاهرا . بهذا المعنى فان ظهور أو تعّين الشئون الباطنة هو مرآة لحقائقها . وتكلموا عن "مرآة الحضرتين" إشارة ورمزا إلى الإنسان الكامل الذي يجسّد في ذاته حركة الإمكان والوجوب . وتكلموا عن "مرآة القلب" إشارة إلى نوعية ودرجة تطور المعارف ,وانطلاقا من انه على قدر صفاء المرآة (القلب) تنعكس صور الأشياء وحقائقها . وعندما تناولوا مصطلح (التجلي) فانهم تكلموا عن "تجل أول" إشارة إلى تجلي الذات الإلهية لذاتها ,أو الوجود الحق المحض والمطلق ومصدر كل وجود و "تجل ثاني" إشارة إلى ما أسموه بظهور أعيان الممكنات الثابتة وحقائق الممكنات في علم الله و وحدة العلم والقدرة بالنور الإلهي والرحمة الإلهية . وعندما تناولوا مفهوم (الحلول) ,فانهم تكلموا عن "الحلول السرياني" ,إشارة إلى اتحاد جسمين أحدهما بالآخر كحلول ماء الورد في الورد ,و"الحلول الجواري" إشارة إلى كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز .

وأعطوا للعقل في العقليات تسميات متنوعة . فتارة يدعوه (بأم الكتاب) إشارة إلى انه مصدر ولادة العلوم والمعارف ,وتارة (بالظل الأول) كناية عن العقل الأول وإشارة إلى كونه الظل الأول المترتب على ظهور نور المطلق (الله) ,وتارة أسموه (بالقلم) لان به يجري خط المقادير والعلوم ,وتارة (بالعقاب) إشارة إلى العقل الأول ,والذي هو

أعلى وارفع من أي شيء وجد في عالم القدس ،وشبيها بالعقاب الذي هو ارفع صعودا في طيرانه جوا من الطيور الأخرى . وتارة (بالبيضاء) لأنه أول تجليات النور الإلهي . وسمي بالبياض ليقابل سواد الغيب والمجهول،لأنه أول موجود يرجح وجوده على عدمه ،وانطلاقا من أن الوجود بياض والعدم سواد ،بحيث جعل ذلك أحد المتصوفة يقول في الفقر "انه بياض يتبين فيه كل معدوم ،وسواد ينعدم فيه كل موجود" قاصدا بذلك فقر الإمكان .

وتكلموا في القضايا الروحية – المعرفية عن (الأفق المبين) إشارة إلى نهاية مقام القلب ،وعن (بيت الحكمة) إشارة إلى القلب الغارق في الإخلاص ،وعن (بيت القدس) إشارة إلى القلب الخالص من الاغيار، والحر من قيود الأشياء ،وعن (البيت المحرم) إشارة إلى قلب الإنسان الكامل المتجرد للحق فقط ،وعن (السفر) باعتباره سير القلب نحو الحق ذكرا . وتكلموا فيه عن "السفر الأول" رمزا إلى إدراك حقيقة الوحدة من خلال إزالة حجب الكثرة . وهو سفر التجرد من المظاهر والاغيار بقهر النفس وتربية الإرادة من اجل بلوغ الأفق المبين (أو نهاية مقام القلب) . و"السفر الثاني" هو سفر الاتصاف بصفات الحق و التحقق بها ، أو ما أسموه أحيانا بالسير في الحق بالحق مع ما يترتب عليه من إدراك جديد لحقيقة الوحدة . و"السفر الثالث" هو السير نحو عين الجمع . أي تذليل الكثرة في الوحدة ،وصيرورة الولاية من خلال إزالة التقييد بالضدين (الظاهر والباطن) . وأخيرا "السفر الرابع" وهو الرجوع من الحق إلى الخلق ،وذلك بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق . أي بلوغ مقام البقاء بعد الفناء ،والفرق بعد الجمع . وتكلموا عن (الموت) و ألوانه . (فالموت) هو إشارة إلى قمع هوى النفس ،وإحياؤها بالهدى . وهو ألوان . فمنه ما هو "احمر" إشارة إلى

مخالفة النفس . ومنه ما هو "ابيض" إشارة إلى ممارسة الجوع لأنه ينوّر الباطن ويبيّض وجه القلب . إذ من ماتت بطنه حييت فطنته . وموت "اخضر" إشارة إلى لبس المرقعات التي لا قيمة لها ,والخضار صفة القناعة . وموت "اسود" إشارة إلى احتمال أذى الخلق ,والنظر إليه باعتباره بلاء .

وتكلموا في قضايا العقائد (الدينية) عن (أرائك التوحيد) إشارة إلى أسماء الذات الإلهية ,وذلك لكونها مظاهر الذات أو كراسي جلوسها . وتكلموا عن (أئمة السماء) إشارة إلى الأسماء الإلهية السبعة ,والتي أطلقت عليها تقاليد علم الكلام الصفات السبع وهي الحي والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم . وتكلموا عن (جنّات) عديدة منها "جنة الأفعال" إشارة إلى الجنة الصورية الملموسة الحسية باعتبارها ثوابا على أعمال الصالحين ,و"جنة الوراثة" إشارة إلى جنة الأخلاق المترتبة على متابعة سيرة النبي ,و"جنة الصفا" إشارة إلى الجنة المعنوية القلبية ,و"جنة الذات" إشارة إلى مشاهدة ما أسموه بالجمال الاحدي (المطلق) . وتكلموا عن (مبادئ النهايات) إشارة إلى فروض العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج بوصفها منازل السالكين طريق الحق . فالصلاة هي الواسطة الحقيقية للوصول إلى كمال القرب من الله . والزكاة هي بذل النفس والروح والجسد بالإخلاص للحق . والصوم هو الإمساك عما سوى الحق بالفناء فيه . والحج هو الوصول إلى حقيقة المعرفة بالبقاء فيها بعد الفناء في الحق .

وفي الموقف من الإنسان ,نظروا إلى نموذجه المثالي في (الإنسان الكامل) . والكامل يتجلى تارة في مثال "الشجرة" إشارة إلى جمعه حقائق الإمكان والوجوب كالشجرة اصلها ثابت في الأرض وفروعها في السماء . فأعضائه كعروق الشجرة ,وحقائقه الروحانية كفروعها , وتجليه الذاتي الدائم كثمارها .وتارة أخرى وجدوا فيه "ظل الله" لأنه

المتحقق بالحضرة الواحدية ,لأنه يستمد وجوده من وجودها . وتارة وجدوا فيه "لسان الحق" لأنه يتحقق بمظهرية الاسم الإلهي المتكلم . وتارة هو "حجة الحق" على الخلق ,لأنه في وجوده تمثل وتمثيل للحق . وتارة هو "مرآة الحضرتين" أي الوجوب والإمكان كما في الشجرة .

كل ذلك يكشف عما في تنوع المصطلح الصوفي من تعبيرية عالية لخلجات الروح ,واشتقاق نموذجي في تصويره للإحساس والعقل والحدس . فقد تمّثل هذا التعبير والاشتقاق الأبعاد الحسية (المادية والبيانية والجمالية) والعقلية (المجردة) للثقافة الإسلامية في تعاملها مع قضايا الوجود والعقائد والمعرفة والأخلاق والاجتماع والسياسة والإنسان .

فالثقافة تبدع تصوراتها وانطباعاتها وأحكامها عن الوجود الطبيعي والماوراطبيعي ,عن الروح والجسد ,والعقل والمعرفة ,والاجتماع والسياسة ,والإنسان وإشكالياته ,فيما هو مناسب لتجاربها من قوالب التعبير المتنوعة في اللغة والرمز ,والإشارة والعبارة ,والخط والرسم , والنحت والعمارة . والإبداع الحقيقي فيها هو ذاك الذي يعّبر عن وحدة تعرجاتها في الاستقامة ,بمعنى أيجاد عين الاستقامة في الاعوجاج ,كما دعاه ابن عربي .

وقدم التصوف في موقفه من الكلمة وإبداعها أحد النماذج الرفيعة للثقافة . فالكلمة الصوفية (المصطلح الصوفي) يعبران في استقامة الروح الخالص عن اعوجاج الثقافة وانحرافاتها وانكساراتها وتعرجاتها الهائلة في ميادين البيان والبرهان . إننا نعثر فيهما على إخلاص لوحدة الحقيقة والمعنى . من هنا شفافية وحساسية المرآة والتجليات و الحلول الساري والجاري و أم الكتاب والظل والأفق المبين وبيت الحكمة وألوان الموت وأنواع السفر وأئمة السماء وأرائك التوحيد كما لو أن التصوف أراد

الكشف عما وراء السريان والجريان والصفاء والظل والأفق والألوان من معان تعّبر عن حقيقة الرؤية التي أبدعتها الثقافة في تجارب انتمائها لذاتها وإدراكها لقضايا وجودها التاريخي في ميادين الماوراطبيعي والأخلاق والاجتماع .

أعطى التصوف بما في ذلك لأشد الصيغ "تجريدا" والتي بلورتها أيضا تقاليد الفقه والكلام وعلوم اللغة ,ملامح "الحسية" المفرطة و روح "الحلول" المثيرة . أما في الواقع فان حسية التصوف وحلوله يستمدان وجودهما من وجدان التعامل مع قضايا العقائد وغيرها من الأمور, بحيث لم يحاصرا أنفسهما في تعابير الكلام عن "هي" (الصفات) "هو" (الله) أو "هي هو" أو "هي لا هو" أو"هي هو ولا هو" وغيرها من الصيغ, بل تحولت إلى " أئمة " متعالية . وإلا فكيف يمكن للصوفي أن يتربع على "أريكة التوحيد" وهو الذي يسعى لان يكون مع الله بلا علاقة ؟! ذلك يعني أن "أرائك التوحيد" هي أسس وجوده الروحي والجسدي التي توحد في حسيتها وجماليتها برهان الثقافة على قيمة ومعنى الارتماء في أحضان الرؤية التوحيدية (الصوفية) .

ويجعل ذلك من الكلمة الصوفية مصدرا للرؤية المتجددة ,لأنها تحوي في وجدانية إبداعها على خصوصية تكوتنهافي لغة المعاناة الحية للتجربة الفردية . من هنا عنفوان "روح التأويل" الصوفي ,شطحاته وتعرجاته في الكلمة ,واستقامته في الحقيقة . وهو أمر يستند إلى تراث الثقافة الإسلامية نفسها في إبداعها مفاهيم وأساليب الظاهر والباطن والحدّ والمطلع . غير أن التصوف أعطى لهذه الرباعية (الظاهر والباطن والحد والمطلع) أبعادها العرفانية أو الذوقية الخاصة فيما اسماه "بالحقيقة القرآنية" . وليست الأخيرة سوى حقائق الرؤية الثقافية المتبلورة في ميادين الحس والعقل الإسلاميين . لهذا كان بإمكان ابن عربي تقرير فكرته عن أن الإنسان حالما يفنى في الحق فانه يظل موحدا فاعلا ما

فعل وقارئنا ما قرأ . ذلك يعني إن فعله وتأويله مبني على أساس تجربة الروح الفرداني في إخلاصه للحق . من هنا انهماك الروح الصوفي (وتلقائيته) في توحيد البيان والبرهان والعرفان في الرؤية باعتباره صهرا متجددا لنسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت . فعندما فسر القشيري القران في (اللطائف) ,فانه يسعى لكشف "اللطيفة" (السرّ والمعنى) في الكلمة القرآنية . أي تأويلها بشكل يوحد الحقيقة والمعنى في وجدانية الرؤية . فهو يؤول,على سبيل المثال ,الآية القرآنية (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار) ,بصيغة أعطى لها مظهر الوحدة الحية لنسب الحس والعقل والحدس . فقد وجد فيها معنى أن الإنسان في أوان القلب ضعيف مختصر الفهم ,ثم يتفكر حتى تزداد بصيرته . فهو كالقمر يصير كاملا ثم يتناقص ويدنو من الشمس قليلا قليلا . وكلما ازداد من الشمس دنوا ازداد في نفسه نقصانا حتى يتلاشى . ثم يبعد عن الشمس فلا يزال يتباعد حتى يعود بدرا . وشبيه الشمس عارف أبدا في ضياء معرفته ,صاحب تمكين غير متلوّن يشرق من برج سعادته دائما ,ولا يأخذه كسوف ولا يستره سحاب . وشبيه القمر إنسان تتلوّن أحواله في تنقله . وأوّل الآية القرآنية (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة) بصيغة جعلها تجسيدا لتناسب الجسد والنفس والروح . وكتب بهذا الصدد قائلا ,بان النفس هي محل الأنانية ,لهذا جعل الله الجنة (القلب) في مقابلها . وجعل ثمن القلب أجلّ من الجنة ,وهو ما يخص به الأولياء . وأما القلب فأستأثره قهرا . والقهر في سنّة الأحباب اعزّ من الفضل ,وفي معناه انشدوا :

بني الحب على القهر فلو

عدل المحبوب يوما لسمج

ليس يســـتـــحـــسن في حكم الـهـــوى
عــــاشـق بـطلب تـأليف الحــــجج

وفي تأويله للآية (ومما رزقناهم ينفقون) حاول أن يظهر نموذج الوحدة الضرورية بين العلم والعمل والحال في وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة . فهو ينطلق من أن إنفاق الأموال فرض أو نفل على موجب تفصيل العلم (الفقهي) . في حين أن معنى الإنفاق في الطريق (الصوفي) هو إنفاق النفس في آداب العبودية لله . أما معناه في الحقيقة فهو إنفاق القلوب على دوام مشاهدة الربوبية . فالأوائل ينفقون من حيث الأموال, والأواخر من حيث الأحوال .

نعثر في هذه الصيغ التأويلية على توحيد وصهر لأبعاد البيان والبرهان والعرفان . أما المعنى الجديد فهو الاشتقاق الممكن من تجارب الروح المبدع في تأويل التجربة الروحية (المنظومية والعملية) ومن هنا اختلاف تأويلات المتصوفة واقترابهم في المواقف . فقد أوّل ابن عربي, على سبيل المثال الآية (جعل لكم من الأرض فراشا والسماء بناء, وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) بالشكل التالي : الله مهّد لهم ارض نفوسهم وبنى عليها سماوات أرواحهم وانزل من تلك السماوات ماء علم توحيد الأفعال فاخرج به من تلك الأرض نبات الاستسلام والأعمال والطاعات والأخلاق الحسنة يرزق قلوبهم من ثمرات الإيقان والأحوال والمقامات . لقد أراد ابن عربي إيجاد النسبة الحية بين الإنسان والكون في مكونات وجوده الأرضية والسماوية, الطبيعية والماوراطبيعية ,الجسدية والروحية ,وكذلك الأبعاد المتجددة لحقيقة هذه النسب في حالة إدراك معناها الحق . وبهذا المنحى أوّل كلمات الآية القرآنية عن ضرورة الإحسان بذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل ,معتبرا المقصود بذوي الربى أولئك الذين يناسبونا في الحقيقة بحسب القرب في الاستعداد الأصلي والشاكلة

الروحانية . والمقصود باليتامى ,المنقطعون عن نور الروح القدسي الذي هو الأب الحقيقي ,وبالاحتجاب عنه . وبالمساكين ,العاملين الذين لا حال لهم ولا حظّ من العلوم والمعارف والحقائق فسكنوا ولم يقدروا على السير ,وهم السعداء الصالحون الذين مثالهم جنة الأفعال ,وبابن السبيل السالك في طريق الحق والداخل في القربة عن مأوى النفس ,والذي لم يصل إلى مقام من مقامات أهل الله . أما من ملكت أيمانكم فهم أولئك الذين من صنف إرادتنا وصحبتنا الذين هم عبيدنا كلا بما يناسبه و يليق به من أنواع الإحسان . وإذا كانت حقيقة ذوي القربى تشبه المجردات مما في الملكوت ,فان اليتامى يقابلون القوى الروحانية ,والمساكين - القوى النفسانية (في الحواس الظاهرة) وابن السبيل - الفكر ,وما ملكت أيمانكم - الملكات المكتسبة التي هي مصدر الأفعال الجميلة .

أننا نرى هنا أيضا محاولات جمع نسب الحقائق المكتسبة (من ملكات الحس والقوى النفسانية والفكرية والروحانية) باعتبارها نسب الحس والعقل والحدس ,والبحث فيها عن معنى جديد للإحسان , باعتباره استنطاقا وجدانيا (قلبيا - صوفيا) لمنطق الثقافة (الإسلامية) في تنوع مواقفها منه (الإحسان) . وهو مثال يكشف إلى جانب التأويل الصوفي ,عن أن قيمة الكلمة وفاعليتها مرتهن بكيفية صهرها نسب الحقائق الحية لعوالم الملك والملكوت والجبروت الثقافية في أتون التجربة الفردية للمبدعين . أي عندما يكون المبدع قادرا على جعل كلمة الروح روح الكلمة .

* * *

ج. العبارة:
وحدة البيان والبرهان المبدع

"العبارة حجارة للقصور والقبور"

من الممكن توقع حجم المعاناة المرهقة للروح والجسد والتي جعلت النفري يصرخ في أعماقه يوما قائلا "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"! وهي مفارقة لها أبعادها الخاصة في الكيفية التي يبدع بها الروح الصوفي وحدة الحقيقة والمعنى في العبارة ,كما في قوله :

رأيت الأبد

ولا عبارة في الأبد!

وهو أمر يجعل الروح المبدع يتولع في العبارة ويتفنن بها في آن واحد , بحيث تقض مضجعه تراكمها في معاناة الوجدان و وجد المعنى ,كما في موقف النفري :

إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك

والق المعنى وراء العبارة

والق الوجد وراء المعنى .

مما يطالبه بالتمام في التعبير عما هو موجود وواجب . من هنا تمام

التعبير في المدح والذم ,والتأييد والاحتجاج ,والتمام في الهيجان والسكون (المواقف) . أي تطابق ظاهر وباطن الوجدان والمعنى في العبارة . وهو تطابق يشحن العبارة (الصوفية) بالمعنى بفعل احتوائها وحدة البيان والبرهان والعرفان ,و يعطي للمعنى أعماقه السحيقة بفعل استبطانه عوالم الملك والملكوت والجبروت . فإذا كانت العبارة تتمسك بقواعد اللغة في بيانها ,وبقواعد المنطق في برهانها ,فان عبارة الصوفية تعَبر عن منطق الروح المبدع في صهره نسب الحقائق المتراكمة في معاناة وجدانه للمعنى .

إن صهر نسب الحقائق المتراكمة في وجدان المعنى هو جوهر الإبداع الصوفي,لأنه يذلل بيان اللغة ومنطقها (الجدلي والبرهاني) في عرفان التجربة الفردية . فالجنة والنار,على سبيل المثال ,وباعتبارهما مفاهيما وقيما في اللغة والمنطق أيضا ,يحتويان في البيان جمالهما الصوري (التعبيري) ,وفي الحياة معناهما الوجودي والأخلاقي ,وفي العقائد غائيتهما المتسامية كتجل للعدل والقصاص . انهما يحتويان على معان متنوعة قابلة للأخذ والرد ,والإيمان والشك ,والبرهان والجدل . بينما يتخذان في العبارة الصوفية هيئة السبيكة الوجدانية لمعاناة الحقيقة والمعنى ,كما في المحاورات التي يوردها النفري عن الجنة والنار . ففي الموقف من النار المحاورة التالية :

- قال لي : ما النار ؟
- نور من أنوار السطوة .
- ما السطوة ؟
- وصف من أوصاف العزة .
- ما العزة ؟

- وصف من أوصاف الجبروت .

- ما الجبروت ؟

- وصف من أوصاف الكبرياء .

- ما الكبرياء ؟

- وصف من أوصاف السلطان .

- ما السلطان ؟

- وصف من أوصاف العظمة .

- ما العظمة ؟

- وصف من أوصاف الذات .

- ما الذات ؟

- أنت الله لا اله إلا أنت .

- قلت الحق!

- أنت قولتني .

- لترى بينتي!

وفي الموقف من الجنة والمحاورة التالية :

- قال لي : ما الجنة ؟

- وصف من أوصاف النعيم .

- ما النعيم ؟

- وصف من أوصاف اللطف

- ما اللطف ؟

- وصف من أوصاف الرحمة .

- ما الرحمة ؟

- وصف من أوصاف الكرم .

- ما الكرم ؟

- وصف من أوصاف اللطف

- ما اللطف ؟

- وصف من أوصاف الود .

ما الود ؟

- وصف من أوصاف الحب .

- ما الحب ؟

- صف من أوصاف الرضا .

- ما الرضا ؟

- وصف من أوصاف الاصطفاء .

ما الاصطفاء ؟

- وصف من أوصاف النظر .

- ما النظر ؟

- وصف من أوصاف الذات .

- ما الذات ؟

- أنت الله!

- قلت الحق .

- أنت قولتني .

- لترى نعمتي .

مما سبق يبدوا واضحا تجاوز الأبعاد الحسية والعقلية وأو البيانية والبرهانية في مفاهيم الجنة والنار إلى مداها الذوقي . أي تذويبهم جميعا في وحدة الحقيقة والمعنى ولان استخلاص الحقيقة يجري من تراكمها في منطق الإخلاص للحقيقة لا من جدل الخلاف والتضاد والمخاصمة والمحاججة . مما يؤدي إلى إبداع المعنى بوصفه وجدانا للمعاناة الفردية . فالجدل هنا هو جدل الروح المخلص في تتبعه سلسلة المعنى في الحقيقة . فالنار هي ليست كمية أو نوعية الاحتراق ولا قوة الخراب والدمار ,بل سلسلة السطوة والعزة والجبروت والكبرياء والسلطان والعظمة . وكذلك الحال بالنسبة للجنة . فهي ليست كمية أو نوعية الوداعة والراحة والاطمئنان والهدوء والتلذذ ,بل سلسلة النعيم واللطف والرحمة والكرم والعطف والود والحب والرضا والاصطفاء . أنها سلسلة بلوغ المطلق بالمطلق ,وسلسلة المعنى في لسان الروح المبدع . ففي النار نعثر على معنى البينة ,وفي الجنة على معنى النعمة باعتبارهما رؤيا . أي الإمكانية الدائمة في تعمق الرؤية و توسع احتوائها بسبب استمداد المعنى من وجدان سلسلة الحقيقة . أنها مشحونة بالمعنى لأنها توّحد عوالم الملك والجبروت والملكوت ,أو البيان والبرهان والعرفان باعتبارها سلسلة الوجود المادي والروحي للصوفي ,وسلسلة حقائقه ومعانيها . من هنا تجليها في كل وجد وحال وفي كل موقف ومقال . فعندما حبس الشبلي وقتا في المارستان ,ودخل عليه جماعة من أصحابه ,سألهم من هم ,فأجابوه ,بأنهم أحباؤه جاءوه زائرين . عندها اخذ يرميهم بالحجر وهو يقول "يا كذابون! لو كنتم أحبائي لصبرتم على بلائي!" . في حين سجد أحد الشيوخ شاكرا بعد أن

صبّ على رأسه طست من رماد و هو مار في شارع . وعندما قيل له "ما هذه السجدة" ؟ ,أجاب : كنت انتظر أن تصب عليّ النار . فالاقتصار على الرماد نعمة! . ويروى عن إبراهيم الخواص انه رأى مرة وهو في طريق الشام شابا حسن المراعاة ,فقال له :

– هل لك في الصحبة ؟

– أني أجوع .

– أن جعت ,جعت معك .

فبقيا هكذا أربعة أيام دون أكل . وفي اليوم الخامس حصلوا على ما حصلوا ,فقال إبراهيم للشاب :

– هلمّ!

– اعتقدت أني لا اخذ بواسطة .

– يا غلام دققت .

– يا إبراهيم لا تتبهرج! فان الناقد البصير مالك! و اقل التوكل أن ترى عليك موارد الفاقات فلا تسمو نفسك إلا إلى من إليه الكفايات .

ويحكى أن رجلا رأى من بعض المحبين لله ما استجهله فيه ,فاخبر بذلك معروفا الكرخي ,فتبسم وقال "يا أخي أن لله محبون صغار وكبار وعقلاء ومجانين . فهذا الذي رأيته من مجانينهم"! ودخل الجنيد مرة على السري السقّطي ,فراه متغيرا . فقال له :

– ما لك ؟

– دخل عليّ شاب فسألني عن التوبة فقلت له "أن تنسى ذنبك" , فعارضني وقال "بل التوبة أن تنسى توبتك" .

- إن الأمر عندي ما قاله الشاب .

- و لم ؟

- لأني إذا كنت في حال الجفاء فنقلني إلى حال الوفاء ,فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء .

عندها سكت السقّطي وسكن . وعندما سألوا فتحا الموصلي عن الصدق ,فانه ادخل يده في كير الحداد واخرج الحديدة المحماة ووضعها على كفه وقال"هذا هو الصدق"! وحكي عن الجنيد انه قال مرة "رأيت في المنام كأني أتكلم على الناس ,فوقف عليّ ملك فقال : اقرب ما تقرّب به المتقربون إلى الله ماذا ؟ فأجبته : عمل خفي بميزان وفيّ"! وعنه أيضا , انه قال مرة "رأيت في المنام كأني واقف بين يدي الله ,فقال لي : يا أبا القاسم! من أين لك هذا الكلام الذي تقول ؟ ,فأجبته : لا أقول إلا حقا!

إن هذا العمل الخفي بالميزان الوفي ,الذي يتجلى أثره في المواقف والأفعال ,كما هو الحال في أمثلة الصبر والشكر والتوكل والجدل والصدق ما هو إلا ميزان الحقيقة والمعنى المتراكمين في تحسس وعقل وتذوق نسب الوجود (الملك والملكوت والجبروت) وترتيبها في الإبداع .

ومن الممكن اتخاذ حكم ابن عطاء السكندري في (الحكم العطائية) نموذجا للعبارة المشحونة بالمعنى . أي تلك التي تتشكل في قواعد ما أسميته بمنطق الروح الصوفي المبدع ,وباعتباره منطق الصهر الدائم لنسب الحقائق المتراكمة في المعاناة الوجدانية للمعنى ,ومنطق توحيد الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في العبارة (الحكمة) . فقد صاغ موقفه من الهمّة في حكم عديدة منها :

"سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار"

وفي الموقف من الأعمال في الحكمة القائلة :

"تنوع أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال"

وإن :

"الأعمال صور قائمة و أرواحها سّر الإخلاص فيها"

وفي الموقف من العزلة ,الحكمة القائلة :

"ادفن وجودك في ارض الخمول,

فما نبت (شئ) ما لم يدفن"

وانه :

"ما نفع القلب شئ مثل عزلة,

يدخل بها ميدان فكرة " .

و في الموقف من مفارقات الوجود والإرادة ,الحكمة القائلة :

"ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها

إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تطلبه أمامك!

ولا تبرّجت ظواهر الممكنات إلا ونادته حقائقها

: إنما نحن فتنة فلا تكفر"!

وفي الموقف من الظاهر والباطن,الحكمة القائلة :

"من أشرقت بدايته أشرقت نهايته"

وانه :

"ما استودع في غيب السرائر

ظهر في شهادة الظواهر"

وفي الموقف من الوسيلة والغاية ,الحكمة القائلة :

"لا ترحل من كون إلى كون ,فتكون كحمار الرحا

يسير والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه,

ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون"

و انه :

"ما قلّ عمل برز من قلب زاهد

و لا كثر عمل برز من قلب راغب"

و أن :

"الأنوار مطايا القلوب والأسرار"

وفي الموقف من الصيرورة والديمومة ,الحكمة القائلة :

"نعمتان ما خرج موجود عنهما

ولا بد لكل مكون منهما

: نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد"

وإن :

"ورود الإمداد بحسب الاستعداد

وشروق الأنوار على حسب صفات الأسرار"

وفي الموقف من الحق والحقيقة ,الحكمة القائلة :

"من عرف الحق شهده في كل شئ

ومن فنى به غاب عن كل شئ

ومن احبه لم يؤثر عليه شيئين"

وإن :

"من أذن له في التعبير

فهمت في مسامع الخلق عباراته

وجليت إليهم إشاراته"

وانه :

"ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار

إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار"

وفي الموقف من الإنسان ,الحكمة القائلة :

"جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته

لعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته

وأنت جوهرة تنطوي عليك أصداف مكوناته"

نعثر في كافة الحكم ,سواء ما يتعلق منها بالهمّة ,والأعمال ,و العزلة, ومفارقات الوجود ,والظاهر والباطن ,والوسيلة والغاية ,والصيرورة والديمومة ,والحق والحقيقة ,والإنسان وإشكالياته على توحيد نموذجي لأبعاد البيان (جمال العبارة) والبرهان (دقتها) والعرفان (جلائها

المباشر) . وفي الأبعاد كلها نعثر على وحدة الحقيقة والمعنى ,ومن ثم إمكانية تأويلها المتجدد بمعايير الحس والعقل والحدس ,وباعتبارها بداية ونهاية الإبداع في العبارة .

* * *

الفصل الثالث:
النادرة الصوفية - رمزية الخيال المبدع

"الحكاية جند من جنود الله"

(الجنيد)

إن عظمة الإبداع على قدر رمزيته . وبالعكس أيضا . وليس المقصود بالرمزية هنا سوى الأبعاد الكامنة في الإبداع ,وبوصفها مصدرا للتأمل الدائم والتأويل المتجدد والاستلهام الفرداني . وقدم التصوف في صياغاته المتنوعة عن وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة ,أحد النماذج الكبرى للرمزية العميقة . إذ استطاع أن يؤسس بصورة نموذجية جوهرية الانتماء الثقافي وتلقائيته في صيرورة الأرواح المبدعة للتصوف .

فالتصوف هو إدراك متراكم في توليف التجارب الفردية المخلصة للحق والحقيقة . لهذا كان تركيب هذه التجارب في "طريق الحقيقة" يعني أيضا تساميها في "شريعة" الثقافة نفسها . وقد وجد ذلك انعكاسه في التوليفات العميقة للتصوف ,كما هو الحال وبالأخص في وحدة عوالم الملك والملكوت والجبروت . فإذا كان ملك التصوف هو أرضيته الثقافية – التاريخية ,فان ملكوته هو عالم إبداعه المتسامي . أما جبروته فهو إرادته المتسامية في محاولاتها توليف البيان والبرهان والعرفان ,والحس

والعقل والحدس ،والطبيعة والإنسان والمطلق ،والتاريخ والثقافة والحقيقة في صور ومعان قابلة للتأمل الدائم والتأويل المتجدد والاستلهام الفرداني .

ليس جبروت التصوف سوى برزخ خياله المبدع .لان الإبداع في جوهره هو إرادة السموّ . وحصل في التصوف على صيغة توظيف عالم الملك (الثقافي – التاريخي) في الصور والمعاني المتسامية لعالم الملكوت (الحق والمطلق) . وهو توظيف تراكم في مجرى معاناة الإرادة الصوفية تسوية ذاتها بمعايير الحق والحقيقة . ذلك يعني أن رمزيته ليست من عوالم الخيال الخالص ،وليس خياله الرمزي من إبداع التأمل المجرد . إذ لا وهم ولا أوهام في الخيال الصوفي .

إن الخيال الصوفي هو الوجدان المعقول بقيم الثقافة وبيانها (لغتها) . وقد تبلور في مجرى تهذيب الإرادة الفردية والتاريخية للتصوف نفسه . فالطريق الصوفي بحد ذاته هو طريق تربية الإرادة وتسويتها . وطريق نزع قشور وحراشف التصورات التقليدية والأحكام الشرطية والقيم الجزئية ،لان غايته النهائية التحلي بصفات الحق . وليس التحلي بصفات الحق سوى رؤية الأشياء كما هي عليه من خلال تذوقها المباشر ،ومن خلال معاينتها ومعايشتها ومعاناة حقائقها في المجاهدة والمكابدة ،والظاهر والباطن . مما يؤدي بالضرورة إلى تحسس وعقل الوجود بمعايير الوجدان . ومن ثم رؤية الإشارات والإحالات والدلائل في تجليات الوجود على أنها حروفا أو كلمات أو لسانا ناطقا ،أي رمزا لمعنى . ومن هنا تطويعهم النماذج الممكنة في سلوك الإنسان والحيوان و"إشارات"الجماد ،بالشكل الذي يخدم إظهار قيمة المعنى . ففي نوادر

المراقبة (الذاتية) على سبيل المثال ,واشتق الصوفية أحد النماذج المعقولة لها من الحادثة التي تروي كيف أن بعض الوزراء كان يوما بين يدي الأمير ,فالتفت الوزير إلى بعض العلماء الواقفين التفاتة عادية لوقوع حركة بينهم وصوت . فاتفق أن نظر الأمير إليه في تلك اللحظة ,فخاف الوزير أن يتوهم الأمير عنه شيئا معيبا أو مريبا ,فاخذ ينظر دوما إلى جانب (باعوجاج يوحي بالحول في العين) كلما دخل على الأمير ,بحيث توهم الأمير أن ذلك لعادة أو لحول في عيني وزيره . وجعل ذلك الصوفية يبنون على هذه النادرة استنتاجهم القائل ,بأنه إذا كانت مراقبة أمير لأحد اتباعه قادرة على أن تجعل من "الانحراف والحول" استقامة في عين المراقب ,فالأولى لمن هو حرّ في "عبوديته للحق" أن يراقب سلوكه في كل قول وفعل . أو ما يرويه الشبلي عن دخله يوما على أبي الحسين النوري ,فوجده معتكفا ساكنا حسن الاجتماع لا يتحرك من ظاهره شيئا . فسأله :

– من أين أخذت هذه المراقبة والسكون ؟

– من سنور كانت لنا . فكانت إذا أرادت الصيد رابطت رأس الحجر لا تتحرك لها شعرة .

أو ما يروى ,علي سبيل المثال ,عن مقام الرضا كيف انه كان لرجل في البادية كلب وحمار وديك . فالديك يوقظهم للصلاة ,والحمار ينقلون عليه الماء ,والكلب يحرسهم . فجاء الثعلب فاخذ الديك . فحزنوا عليه . وكان الرجل صالحا فقال"عسى أن يكون خيرا" . ثم جاء ذئب فخرق بطن الحمار فقتله . فحزنوا عليه ,فقال الرجل "عسى أن يكون خيرا" .

ثم أصيب الكلب بعد ذلك ,فقال أيضا "عسى أن يكون خيرا" . ثم اجمعا ذات يوم فنظروا ,فإذا قد سبي من حولهم ,وبقوا هم . عندها قال الرجل"إنما اخذوا أولئك لما كان عندهم من أصوات الكلاب والحمير والديكة"!

وهي نادرة شأن غيرها تحوي في أعماقها إمكانية تأويلها المتجدد ,بفعل ما في تخصصها من تعميم عميق لتجارب تسوية الإرادة وتهذيبها . إذ يمكن فهمها على أساس أن من كان ديكا يأخذه ثعلب, ومن كان حمارا يفترسه ذئب ,ومن كان كلبا يفطس . أو أن الأصوات الرتيبة المتشابهة المتكررة ,رغم فائدتها في "منظومة" الوجود غير قادرة على الإنقاذ . أو أن فقدانها منقذ من مغبة الهجوم المفاجئ . أو أن الصوت (والكلمة) هما مصدر الأخطار والخطر . أو أن كل كيان يواجه الوجود بما هو فيه ,والصوت هو حقيقة ما فيه . أو أن لسان الموجودات هو صياح ونهيق ونباح وما شابه ذلك ,والباقي هو صوت الإنسان المدرك لمعنى الرضا . وينطبق هذا على كل قضايا التصوف .

تستقي نوادر التصوف وجودها من معاناة الصوفي في الطريق, وتتضافر من تواجده (وجدانه) في مقاماته (الطريق) ,وتحصل على نموذجيتها في أحواله الفردية . مما يعطي لها أبعادا متجددة في مذاق الحقيقة . وهو مذاق يحدده الطريق (الصوفي) باعتباره طريق الحقيقة . فالحقيقة غير متناهية ,وطريق الصوفي هو طريق الإخلاص فيها . من هنا التنوع اللامتناهي في تذوق الحقيقة وإبداعها . فالإخلاص فرداني في الجوهر والعرض والصورة والمعنى ,ويعطي لتجارب الصوفية تنوعها الهائل في إبداع الصور والمعاني ,رغم تكاملها في الكلّ الصوفي (التاريخي – الثقافي) .

فالجميع تدخل الطريق الصوفي من بوابة التوبة . وهي بوابة تمهد للوصول إليها "قدر" الأحداث التي بدورها ليست إلا مجموع التجارب السابقة ,بعد انكسارها المفاجئ في "فعل" يعيد بناء المصير الروحي للمتصوف . فقد دخل أبو حفص النيسابوري ,على سبيل المثال الطريق بعد أن سمع يوما قارئ يقرأ آية من القران ,فورد على قلبه وارد تغافل عن إحساسه فادخل يده في النار واخرج الحديدة المحماة بيده ,فقال له تلميذه : يا أستاذ!ما هذا ؟ عندها ترك أبو حفص الحدادة ,وقام من حانوته بعد أن رأى ما ظهر عليه . في حين كان سبب دخل عبد الله المغاور ,كما يروى عنه ابن عربي ,انه لما دخل الموحدين لبلة ,رمت امرأة عليه نفسها وقالت "احملني إلى اشبيليه ,وأزلني من أيدي هؤلاء القوم" . فأخذها على عنقه وخرج بها . فلما خلى بها ,وكان من الشطار الأشداء ,وكانت المرأة ذات جمال فائق ,فدعته نفسه إلى وقاعها . إلا أن نفسه خاطبته"يا نفس هي أمانة بيدي ,ولا احب الخيانة وما هذا وفاء مع صاحبها" . فأبت عليه نفسه إلا الفعل ,فخاف على نفسه . فأخذ حجر وجعل ذكره عليه وهو قائم ,واخذ الحجر فقال : به عليه! فرضخه بين الحجرين ,ثم قال : يا نفسي النار ولا العار!

وفيما بين سماع الغير في تلاوة آية وهيجان الاير على امرأة مسبية ,تترامى متاهات الحياة في كسرها إرادة من هو مستعد و قادر على التوبة باعتبارها بداية مصيره الأبدي . وقدم المتصوفة في نوادر شيوخهم عن كيفية دخولهم الطريق ندرة التوبة في نماذجها المثلى . وهي ندرة تعطي لنوادرهم أبعادها المتجددة . فإذا كان الطريق في مقاماته محصورا بالعدد (الظاهر) فانه لا متناه في المساعي (الباطن) .

مما أعطى لنوادرهم فيها صورا ومعان لا تتناهى . ففي مقام الفقر،وعلى سبيل المثال ،تروي الصوفية نادرة قدوم أحد الفقراء على زملائه وعليه مسح (كساء من الشعر الخشن) ،فقال له بعضهم على وجه المطايبة :

- بكم اشتريت هذا المسح ؟

- اشتريته بالدنيا ،وطلب مني بالآخرة فلم أبعه .

وفي نادرة أخرى ،قام فقير في مجلس يطلب شيئا ،وقال "أنا جائع منذ ثلاث أيام" . وكان هناك بعض المشايخ ،فصاح عليه "كذبت! إن الفقر سرّ الله وهو لا يضع سرّه عند من يحمله إلى من يريد" . وفي التوكل ،يروى عن أبي سليمان الداراني ،انه دخل يوما مكة فرأى رجلا لا يتناول شيئا ألا شربة ماء زمزم . وعندما سأله "ما رأيت لو غارت زمزم . أي شئ كنت تشرب ؟ عندها صمت الرجل وأجاب "جزاك الله خيرا ،حيث أرشدتني ،فأني كنت اعبد زمزم" . أو ما يروى في نادرة أبي حمزة الخراساني ،كيف انه حج مرة ،فبينما هو يمشي في الطريق، إذ وقع في بئر ،فنازعته نفسه أن يستغيث ،ألا انه قهر نفسه قائلا "لا والله لا استغيث" . وحالما استتم هذا الخاطر ،مر برأس البئر رجلان اقتربا من فوهته وتناقشا عما إذا كان ينبغي تركه مفتوحا أو يغلقاه لئلا يقع به عابر سبيل . آنذاك همّ الخراساني أن يصيح إلا انه قهر نفسه مرة أخرى مخاطبا إياها "أصيح إلى من هو اقرب منهما" . عندها سكن وهدأ . وبعد مدة جاء من كشف رأس البئر وأدلى برجله وكأنه يقول "تعلّق بيّ يا أبا حمزة" . فتعلّق به . فأخرجه . فإذا به سبع! عندها سمع أبو حمزة الخراساني هاتفا يقول له "يا أبا حمزة أليس هذا احسن ؟!

نجيناك من التلف بالتلف"! . وهي نادرة تعكس مفارقات الطريق كله باعتبارها مفارقات الوجود الوجدانية .

إن التذوق الوجداني لمفارقات الوجود هو مصدر الإبداع الرمزي ولأنه يكشف الحقيقة من خلال وحدة الصورة والمعنى . أي اكتشافها في اشد الصبغ نموذجية . فأسلوب التصوف في الإبداع ليس أسلوب الجدل والبرهنة العقلية ,بل أسلوب بذل الروح وهذا بدوره ليس إلا أسلوب تجلي الوجدان الخالص في الصورة والمعنى . لهذا قال يحيى بن معاذ في موقفه من المحبة "لو كان إلي من الأمر شيئا ما عذّبت العشاق, لان ذنوبهم ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار" . والاضطرار هنا هو التلقائية الصادقة والمميزة لكل إبداع حقيقي . وقد وصفها ذو النون المصري على مثال المشتاقين قائلا "سقاهم من صرف المودة شربة فماتت شهواتهم في القلوب ,ومن خوف عواقب الذنوب ,وذهلت أنفسهم عن المطاعم من حذر فوت المناعم . قد انحلوا الأبدان بالجوع وصفوا القلوب من كل كدر . فهي معلقة بمواصلة المحبوب" . وليس التعلق بمواصلة المحبوب سوى الاستمرار في حقائق الوجدان ,وبحيث يجعل من الممكن القول "يا حسن غراس الأشجان في رياض الكتمان"! أي تحول الوجدان الملتهب بذاته إلى شجرة الإبداع الحي ,وبحيث يؤسس لإمكانية صور غاية في التنوع ,كأن يرى أحدهم قيام القيامة في المنام, وشخص نائم تحت العرش ,فيسأل الله عنه الملائكة قائلا :

- يا ملائكتي ,ومن هذا ؟

- الله اعلم .

- هذا معروف الكرخي! سكر من حبي فلا يعتق إلا بلقائي!

أو ما يروى عن إبراهيم بن ادهم ,كيف انه وجد يوما راحة وطاب قلبه, فطلب من الله أن يعطي له ما يسكن به قلبه قبل لقائه,لأنه أضرّ به القلق . عندها رأى الله في المنام ,وهو يقول له :

- يا إبراهيم! ما استحيت مني تسألني أعطيك ما يسكن به قلبك قبل لقائي . وهل يسكن قلب المشتاق إلى غير حبيبه ؟ أم هل يستريح المحب إلى غير من اشتاق ؟

- يا رب تهت في حبك فما ادر ما أقول!

إن تجاوز "قواعد الأدلة" والبرهان اللاهوتي ,كما هو جلي في هذه النوادر ,هو الصيغة الوجدانية لتطابق الصورة والمعنى في براهين الروح . وهو برهان جوهري للصوفي كما في كل إبداع حقيقي,لأنه يفترض فردية المعاناة العميقة في مواقفها من إشكاليات الوجود الكبرى باعتبارها إشكاليات بدايته ونهايته ,أو إشكاليات طريقه الأبدي والأزلي . من هنا تشابه علاقة الصوفي بالطريق بعلاقة الإبداع بالحقيقة .

فالإبداع حقيقة . والحقيقة إبداع . وما يوحدهما في التصوف هو معاناة (أو فردانية) بذل الروح . بمعنى تحول وجوده إلى برهان دائم على الحقائق المكتشفة . ومن ثم تحول وجوده إلى وجد دائم لها (الحقائق الحسية والعقلية) . فقد أصيب أبي عبد الله التروغندي "بالجنون المحفوظ" أو خلطة العقل الوجدانية ,لأنه عثر في بيته زمن القحط والمجاعة على مقدار من الحنطة . عندها قال "الناس يموتون من الجوع

وفي بيتي حنطة" ؟! فخولط في عقله . فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة . ولا يعني هذا سوى ما دعاه الصوفية بالتمسك بآداب الشريعة عند تجليات أحكام الحقيقة . أي البرهنة بالوجدان الصادق على معاناة المشاركة التامة بجسده وعقله للجماعة (الأمة) والبقاء بروحه في حيز الحقيقة . أو الرواية التي تتكلم عن ابن الجلاء عندما سألوه مرة عن الفقر فسكت . ثم ذهب إلى بيته ورجع ,ثم قال "كان عندي أربعة دوانيق ,فاستحييت من الله أن أتكلم في الفقر ,فذهبت أخرجها" . أو ما يروى عن عقد عدم المخالفة المبرم بين أبي سليمان الداراني واحمد بن أبي الحواري . فجاء يوما احمد إلى أبي سليمان وهو يتكلم في مجلسه, فقال "يا أبا سليمان! أن التنور قد سجر فما تأمره ؟" وكرر السؤال اكثر من مرة وأبو سليمان منهمك في الكلام إلى أن قال له "اذهب فاقعد فيه"! كما لو انه ضاق به . وتغافل أبو سليمان ساعة ثم ذكره فقال "ادركوا احمد فانه في التنور لأنه آلي على نفسه أن لا يخالفني"! فنظروا فإذا هو في التنور لم يحترق! وهي رمزية تكشف عن عدم احتراق الصوفي (المبدع) في حال احتراقه بتنور الحقيقة . لان الإبداع الحق هو التزام دائم بأدب الحقيقة . أي وجدان دائم لها في كل علم وعمل وحال, وفي كل قول وفعل ورؤية ,وفي كل تحسس وعقل وتذوق . ومن هنا اشتراكهم في وجدانية المواقف و تنوعهم فيها . ففي ردودهم على طلب قول كلمة (لا اله إلا الله) قبل مماتهم ,أجاب ممشاد الدينوري بعبارة "أفنيت كلي بكلك! هذا جزاء من يحبك" . بينما قال الدبيلي "هذا شئ قد عرفناه و به نفنى" . في حين أجاب أبي الحسين النوري بعبارة "أليس إليه أعود" ؟! بينما أكد الجنيد بعبارة "ما نسيته"! . وردّ النهرجوري

بعبارة "إياي تعني! وعزة من لا يذوق الموت ,وما بيني وبينه إلا حجاب العزة" . بينما مات ابن عطاء متألما من إهانة الوزير الذي خاطبه بكلام غليظ وأمر بضربه على رأسه بخفه .

تتوحد في هذه المواقف الرقة المتسامية والاستعلاء الروحاني في تعبيرها الرمزي عن البرهان الدائم للحقيقة ,وتكشف في نفس الوقت عن أن إبداع الحقيقة والحقيقة المبدعة ,موقف يتحكم بمعالم رمزيته عمق التجربة الفردية في توليفها حقائق الملك والملكوت (الثقافة والحق) ,كما في النادرة التي تحكي عن تفضيل أحد المشايخ لتلميذ من تلامذته على الآخرين . وعندما قيل له بذلك ,امتحن الجميع قائلا ,وبعد أن أعطى لكل منهم طيرا "اذبحوه بحيث لا يراه أحدا" . فمضى كل منهم إلى مكان منعزل وذبح الطير . وجاء تلميذه المفضل والطير معه . وعندما سأله الشيخ عن سبب رجوعه مع الطير سالما ,أجاب "أمرتني أن اذبحه بحيث لا يراه أحدا . ولم يكن موضع إلا والحق يراه"! عندها قال الشيخ "أقدمّ هذا عليكم ,إذ الغالب عليكم حديث الخلق ,وهذا غير غافل عن الحق" .

فالإبداع الحقيقي هو يقظة دائمة يتحد فيها الضمير (الثقافي) بالحق (المطلق) . وهو توحد لا متناه,لأنه صيغة الانتماء الفردي إلى الثقافة الخاصة والعمل فيها بمعايير الحق المتسامي .

* * *

الهوامش

١ تشكل آراء السهروردي أساسا نظريا للأدب الصوفي . فهي تعبر كما أشرت سابقا ، عن نموذج معين في التقاليد الصوفية . وان ظاهريتها السنية شكل من أشكال تفاعل الشريعة والحقيقة في الطريقة . كما هو جلي في الطريقة السهروردية . وإلا فما بين التصوف والاتجاه السني التقليدي تباين هائل يعبر عن تباين الرؤية والأساليب في الموقف من الإسلام وتعاليمه ، وعن مستويات متباينة في التعامل مع قضايا الوجود والوعي .

٢ لقد حبب الصوفية لأنفسهم تسمية "أهل الله" و"أهل الحق" . رغم وجود آلاف الأقوال والتي تعكس أحوالهم وأساليب سلوكهم في الطريق . ولا يعني ذلك ميوعة التصوف وفقدانه "لمنطق العبارة" وبقدر ما يتعلق ذلك بخصوصية التصوف في التعبير عن الفكرة وأو ما دعوه "بلسان الحال" . والحد العام للتصوف هو تخصيص التجربة الصوفية في الأحوال وأي أن حدّه الخاص هو حدّ الحال . من هنا كانت تسمية أهل الحق وأهل الله التعبير المناسب عن الصلة الذاتية بين الإنسان والله في قيمهم العلمية والعملية . وفرض ذلك على الصوفي نمطا معينا في كل دقائق حياته . وليس مصادفة إلا نعثر في تاريخ التصوف عند شيوخه الكبار على نماذج علنية أو خفية للارتزاق عند السلطة وما شابه ذلك من الافعال وولا عن مثال ولو جزئي لقمعهم رجال الفكر والمعارضة . على العكس! لقد كان شيوخ التصوف مثالا عمليا لتجسيد وتمجيد الحقيقة والسموّ الأخلاقي .

٣ الكل الصوفي هو الكيان الذي يصعب حصره وحدّه بحدود المنطق بفعل "سيولته" السارية في متغيرات الحال والمقام ووانتقالاته الوجدانية الدائمة . ولا يعني ذلك غياب "منطقه" الداخلي ضمن الإطار التاريخي للثقافة . فهو يكشف عن وحدته الداخلية في عقده ومكوناته .أننا نستطيع وعلى سبيل المثال وعقد مقارنة بين الظاهرية والباطنية في التصوف والتشيع . الا أن لهذه العلاقة في التصوف أبعادها الخاصة في بنائه الداخلي وبوصفها أسلوب تعبيره عن حقيقة الوجود الإنساني القائمة في الروح والجسد ووالعقل والوجدان ووالماضي والمستقبل ووالكلمة والمعنى . أنها ليست حصيلة التقية السياسية والاجتماعية ولان كل ما في التصوف هو مساعي صوب الحق . وهو السبب لتائم وراء غياب العقائد الجامدة والوسائط الملزمة في التصوف . وعندما ياخذ الصوفية "بالظاهرية" في علاقة الظاهر والباطن وفانهم يكونوا قد تمثلوا إبداع الكل الثقافي الإسلامي بالشكل الذي يجعله مقبولا في طريق الإرادة وآداب تسويتها . بهذا المعنى فقط نستطيع الحديث عن مستويات

مختلفة لعلاقة الظاهر بالباطن في التصوف مثل المستوى الديني – الثقافي(علاقة الطريقة بالشريعة) والمستوى الثقافي – الفلسفي(الطريقة بالحقيقة) والمستوى الفلسفي – الصوفي(الحقيقة بذاتها) . والأخيرة هي الحكمة المكتفية بذاته وبفعل تعاملها مع ذاتها في ذاتها .

٤ سبق وأن خصصت كتاب(بذل الروح) لتناول الحلقة الوسطى من خلال بناء نظام بذل الروح الصوفي وأو حقيقة التصوف في تربية الإرادة و فعلها وتساميها . ومن ثم يمكن النظر إلى هذا الكتاب باعتباره بناء لنظام الحلقة الأولى من خلال بناء نظام الرؤية الصوفية لذاتها وانعكاسها في الكلمة .أي عمارة الوجدان الصوفي بالشكل الذي ترتسم في بواطنه روح الكلمة باعتبارها كلمة الروح . وهي العلاقة التي حددت مهمة دراسة ماهية الانتماء (الروحي والثقافي) للصوفية في عالم الإسلام وكيفية انعكاسها في إبداع كيانهم فيه وباعتبارها المقدمة التي تكشف لنا قيمة الأنا العارفة في الكلّ الإسلامي وقيمة الأنا المبدعة في الذات العارفة .

٥ الوجد والذوق والكشف درجات أو مستويات في إدراك الصوفي للوجود في الطريق . أنها تشير إلى مستوى تعمقه في الطريق الصوفي ابتدأ من خلق الإرادة عند المريد وانتهاءا باضمحلالها في عرفانه الكامل(شيخوخته الصوفية) ووكذلك إلى المستوى النوعي في سلوكه العملي والعلمي . فالوجد هو حالة وسطى بين ابتداءه في الوجد (التواجد) ونهايته (الوجود) والصيغة الوجدانية للمستوى المعرفي في الطريق . أما الذوق فهو "ذوق المعاني" وأي التعبير عن حالات التجلي في تصفية الصوفي لإرادته في الطريق . فهو يبدأ في إدراك الأمور لا بمقولات المنطق وبل بذوق الحقيقة أو تحسسها المباشر . في حين يشكل الكشف درجتها العليا ولأنه الصيغة المثلى لتجلي العلم الصوفي والذي يحضر وينعت البيان لا بالدليل العقلي حسب عبارة الصوفية .أي كل ما يقابل حقيقة الحدس المتسامي .

٦ الحال هو كل ما يدخل على قلب الصوفي من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب . لهذا دعوا الأحوال بالمواهب والمنح وكما لو أنها هبة ومنحة تأتي وتغيب في تعميرها أعماق الصوفي في طريقه(من طرب وحزن و وانقباض وانبساط ووهيبة وانس ووصحو وسكر ووغيبة وحضور ووغيرها) . فهي تؤدي دور المكون الروحي للصوفي في مقاماته وباعتبارها درجات في ارتقائه العلمي – العملي .أنها تكشف عن حقيقة الإرادة ومستوى استوائها . فالأحوال أطراف متصارعة في فنائها وبقائها الدائمين في طريق الحق واكتشاف الحقيقة .

٧ التلوين من التلون (اللون) وإشارة إلى التغيير والتبدل بوصفه صفة للحال وكما في قولهم "التلوين صفة أرباب الأحوال ووالتمكين صفة أهل الحقائق" . بمعنى أن السائر في طريق الحق هو صاحب تلوين لان إرادته متنقل من حال إلى حال . وحالما يبلغ كماله وفانه يكون قد تمكن (تمكين) من ذاته بذاته وكما لو انه التجسيد الإنساني للمطلق .

٨ المقامات هي لدرجات النوعية في الطريق الصوفي . وليس محدوديتها (بالعدد) سوى الصيغة الكمية لنوعيتها اللامتناهية . لأنه لا حدود من حيث الجوهر للتوبة والشكر والتوكل والمحبة وغيرها من المقامات . ففيكل منها تجليات لإمكانية الأحوال ووطاقات لاتحصر للفناء والبقاء فيها . وإذا كان مفهوم المقام هو الإقامة وفان مضمونه الصوفي هو الدرجة (أوالإقامة) التي يتحقق فيها الصوفي بالكلية من خلال منازلة آدابها . فمقام التوبة هو التحقق بالتوبة من خلال منازلة آدابها الظاهرة والباطنة بحيث لا توبة بعدها . وينطبق هذا بالقدر ذاته على المقامات الأخرى .أي كل ما ينبغي أن يؤدي في نهاية المطاف إلى إبداع شخصية العارف وتحويل قلبه إلى مرآة الوجود الحق .

٩ الوقت عند المتصوفة هو الحادث المتوهم والمرتبط حصوله بالحادث المتحقق . فعندما يقول المرء وساكون في

رأس الشـهر والإثبات متوهم ورأس الشـهر حادث متحقق . وشكلت وحدة المتوهم والمتحقق مقدمات تصوراتهم المتنوعة عن الوقت . فهو يتمظهر أحيانا بمظهر الوجود العندي . فمن كان بالدنيا فوقته الدنيا و ومن كان بالسرور فوقته السرور وومن كان بالحزن فوقته الحزن . ويتمظهر أحيانا بالزمن وأو الحاضر فقط . وهي الرؤية التي وضعها المتصوفة في عبارة "الصوفي ابن وقته" . أي كل ما تتحدد قيمته بجوهرية الحال . لهذا قالوا ليس للصوفي ماض ولا مستقبل . ولم يكن ذلك إهمالا للماضي أو تجاهلا للمستقبل وبقدر ما أن الحاضر هو النقطة التي يتقاطع بها الأزل والأبد وأو الصينة الأكثر وجدانية لحقيقة الآن في السلوك العلمي- العملي . لهذا أيضا قالوا "الوقت كالسيف لين مسه قاطع حده . فمن لاينه سلم و من خاشنه اصطلم" وأو"أن الوقت كالمبرد يسحقك و لا يمحك" .

١٠ الهيبة والأنس ووالصحو والسكر ووالغيبة والحظور ووالمحو والإثبات وأحوال في وحدة كل منهما تجسيد خاص للحال . فالهيبة والأنس حالان أرقى بعد القبض والبسط وكما لو انهما يحتويان في ذاتهما ويذللان "حسية" ما قبلهما وبهذا المعنى يشكلان أيضا درجة لما هو أرقى في الأحوال كالصحو والسكر وهكذا دواليك . وعادة ما يعتبر أهل الحقيقة والهيبة والأنس(بوصفهما حالين في طريق الإرادة) نقص رُغم جلالهما .وذلك بسبب تضمنهما نقص التلوين . أي التغير في الإرادة لإثباتها (التمكين) . أما الصحو فهو رجوع إلى الإحساس بعد لغيبة . في حين أن السكر هو غيبة بوارد قوي . والصحو على حسب السكر . فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق . وينطبق ما قيل على ما في وحدة الغيبة والحظور . فالغيبة هي عبارة عن غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق . وهو حال مرتبط أما بالذكر أو بالتفكر وبينما حقيقة الحظور مرهونة بالغيبة . وليس المقصود به سوى حظوره بالحق . بمعنى التغلغل العميق في الغيبة وبالشكل الذي يغيب به كليا بين يدي الحق (الله) . لهذا قالوا "على حسب غيبة المرء عن الخلق يكون حظوره بالحق" . أما المحو والإثبات فهما حالان للإرادة في تربيتها الظاهرية والباطنية بحدود الفناء والبقاء . وهي عملية ينبغي أن تؤدي في نهاية المطاف إلى ما أسماه المتصوفة بالمحق . لان غاية القوم هو أن يمحقهم الحق بحيث لا يبقى لهم أثر منم فيهم وثم لا يردهم إليهم إلا بعد مما محقهم عنهم أي رجوع الأنا الخالصة لذاتها بعد مرورها بتربية الإرادة واستوائها بالحق (الحقيقة) .

١١ سوف أتناول هذه القضية في فصول لاحقة وبالأخص في"روح الكلمة وكلمة الروح" في التصوف .وذلك نظرا لارتباط التجربة الصوفية بتعبيرها اللغوي . فالسماع ليس مجرد استماع إلى الكلمة من اجل استثارة الوجد و بل والصيغة التي تستجيب في رمزيتها إلى الرؤية الصوفية في حدسها . أما في بيانها فأنها تتجاوب مع إدراك قيمة الكلمة في نسج حقائق الفكر . وهو الأمر الذي يخلق عالم الصوفية الخاص في استماعهم للحقائق في الكلام واستمتاعهم المتواجد بها .فالحقيقة بالنسبة للمتصوفة . وهي ليس مجموع المعارف المكتنزة في كتب التاريخ والمنطق وبل حصيلة التجارب المكثفة في أنغام العلم والعمل وأو المرجعيات المكتنزة في برزخ الثقافة وأصولها .

١٢ إجابة سهل التستري هي لسان حاله . فقد كانت أجابته الأولى لغلبة حاله . وحالما تنبه إلى ماهية السؤال وعلم بان السائل لم يفهم مقصده في أجابته الأولى وغير الكلمات وأبقى على المضمون . إذ لا تعني كلماته : ما لك ولها (الأجسام) ودع ما فيها لها سوى إمكانية عمارة البيت وخرابه لساكنه وبحيث فهم الأول من كلامه القوت وبقي سهل على حقيقة أجابته . بمعنى إن الله هو الذي يسكن الأجسام وبه تقوم . فهو معمّرها ومخرّبها . إذ ليس إلا هو!

١٢ مثال ذلك النادرة المروية عن الجنيد (أحد تلامذة المحاسبي وأصحابه) في دخوله يوما على أستاذه السري السقطي ووبين يديه رجلا قد غشي عليه . وعندما سأله الجنيد عما حدث للرجل وأجاب :
- سمع آية من القرآن فغشي عليه .
- اقرأ عليه تلك الآية بعينها!
وعندما قرأها السقطي آفاق الرجل .عندها استفسر السقطي من أين عرف ذلك وأجاب الجنيد
- رأيت يعقوب كان عماه من اجل مخلوق وبمخلوق ابصر .ولو كان عماه من اجل الحق ما ابصر بمخلوق .
ولم يقصد هو بذلك وضع أحدهما فوق الآخر وبقدر ما انه كشف عن الحقيقة القائلة بان لكل فعل أثره ووعلاجه فيه . وهي الحكمة المتأتية من تأمل الواقع . وقد سبق للشعر الجاهلي وعلى سبيل المثال إن عبرّ عنها :
وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
غير إن الجنيد حاول وضعها في الإطار الذي يمكنه أن يكشف عن أن لكل فعل أثره ولكل اثر مقاييسه في الروح والجسد .

١٤ تكمن في آراء ابن عربي هذه طاقة الانتظام المعقول للتعددية والوحدة الضرورية في نسبها للتوازن في الوجود(بما في ذلك الاجتماعي والسياسي) . وهي فكرة تستمد مقوماتها لا من متطلبات الوعي السياسي المعاصر وبل من منظومة ابن عربي نفسه .فهو يتكلم عن الشريعة باعتبارها السنّة الصالحة . وأيدها في نموذجها الإلهي(السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل من الله) و"السنن التي ابتدعت على طريق التقربة لله" بصيغة أخرى وانه وضع ما اسماه بالسنة النبوية والسنة الحكمية (غير النبوية) في تيار الشريعة باعتبارها مجموع السنن الصالحة . فالشريعة الحكمية (العقلية واللانبوية والوضعية) هي شريعة الفطرة وضعها الحكماء لتتبع أسباب الخير بالهام من الله من حيث لا يشعرون للخير العام . وان مبنى نواميسها هو بقاء الصلاح في هذه الدار .أما السياسة النبوية فأنها من الفيض الإلهي . وأصولها (النبوات) واحد ووأختلاف الأحكام فيها راجع للزمان والحال . وإن سبب وضعها طلب صلاح العالم ومعرفة ما جهل مما لا يقبله العقل ولا يستقل به .

١٥ وهي فكرة عممت التجارب الثقافية لعالم الإسلام (والعالم اجمع) . أنها رفعت إلى مصاف البديهة الفكرة القائلة بإستحالة بلوغ الشريعة و الكمال لمن لا تقيده الحقيقة وو لا وسيلة لتحقيقها دون تجارب الثقافة الخاصة . وإلا فمجرد تقليد أجوف وأوهام لا قيمة لها .

١٦يصعب الفصل بين الثقافة وتراث الحق ووذلك لافتراض كل منهما وجود الأخر . مع أن لكل منهما منطقه الخاص . وإذا كان التصوف هو الممثل النموذجي لمنطق الحق وفلأنه حاول تمثيل الحق العام بالشكل الذي يجعله جزء من الحقيقة . أي انه حاول تمثل النتاج العام للثقافة وغربلتها في مصفاة روحه الأخلاقية المصنعة من أسلاك المطلق الأخلاقي . من هنا تلقائية صيرورته الخلابة حتى في اشد تجلياتها "المنفرة" ووجمالية أفكاره وحتى في اشد أشكالها "قباحة" ووجلال أفعال حتى في اشد أشكالها "سفالة" .

١٧ لكل صوفي ترتيبه الخاص للمقامات بين التوبة و"الفناء في الحق" . إذ ليس ترتيبها سوى "ترتيب" تجربته في مقاماتها .ذلك يعني أن الترتيب "المدرسي" في الكتابات الشهيرة للصوفية ما هو إلا ترتيب وتعميم تجارب التصوف لا خصوصيتها عند شيوخه .

١٨ المقصود بعين الجمع في عرف التصوف هو "الاستهلاك بالكلية"والفناء التام عما سوى الحق .أي بلوغ الحال الذي يذلل معالم التفرقة في مسار الصوفي نحو غاياته .فالجمع هو تذليل تام لتجزئة عوالم الروح ولأنه يفترض في كليته استهلاك الأنا في الحق وبلوغ حقيقتها في توحيد همّتها وتسوية إرادتها . ذلك يعني أن جدلية التفرقة

والجمع هي التهذيب الذاتي للروح الأخلاقي – المعرفي في مجرى الاحتكاك المباشر و غير المباشر بمتّن الحق والانمحاق الكلي تحت حركته الدائمة . أما الفرق فهو افتراق الأنا وتجزئتها في عوالم الوجود المتنوعة ومن ثم افتراقها عن حقها وحقيقتها . وليس افتراقها سوى نسبة قيامها بذاتها لا بالحق . وهي درجة ضرورية في السير نحو الحق .

١٩ يمثل التصوف الحقيقة القائلة بان من الصعب حدّ الحياة بشيء ما غير الحياة نفسها . ووراء حصيلة الحاصل هذه تنوع لا يحصى ومصائر لا تنتهي . وفيما لو جرى تطبيق هذه الحقيقة على تجارب الشيوخ فمن الممكن القول و بان طريق الشيخ منظومة بحد ذاته . والتعبير عنها يتباين بفعل تباين مستويات وطرق تجاربهم . فمنهم من عبّر عنها شعرا والآخر نثرا ومنهم من وضعها في السلوك والطريقة والحكم والمأثورات والرسائل والمؤلفات ومنهم من وضعها في شطح العبارة ومنهم من نظّمها في منظومات فكرية . ففي الشعر (الحلاج وابن الفارض وأمثالهم) وفي النثر (النفري وأمثاله) و في السلوك عند الجميع ومن "أجمع" الصوفية في رسائلهم وطبقاتهم على نموذجيتهم في السلوك (كإبراهيم بن ادهم و معروف الكرخي والسريّ السقطي وبشر الحافي وذي النون المصري وشقيق البلخي وحاتم الاصم وابي تراب النخشبي وحمدون القصار ورويم وعمرو بن عثمان وشاه الكرماني وابي سعيد الخراز والجريري وابن عطاء الآدمي والخوّاص وأمثالهم) وفي الطريقة (الجيلاني والسهروردي والشاذلي والنقشبندي وأمثالهم) وفي الحكم والمأثورات(البسطامي والجنيد وابن عطاء السكندري وأمثالهم) وفي الرسائل (الكلاباذي والطوسي والقشيري) وفي الطبقات (السلّمي والأصفهاني والشعراني وأمثالهم) وفي الكتابات المتخصصة (سهل التستري ومحمد بن عبد الله الخراز وابن خبيق الانطاكي ويحيى بن معاذ الرازي وابي بكر الوراق وابن مسرة وابن سبعين والبوني وأمثالهم)أما النظم الفكرية الكبرى فقد تراكمت تاريخيا في تعميمها تجارب التصوف ووجدت انعكاسها النموذجي والكبير في كتابات(المحاسبي والحكيم الترمذي وابي طالب المكي والغزالي والسهروردي المقتول وابن عربي وأمثالهم) .

٢٠ اكتفي هنا بتحليل تجارب البسطامي والجنيد وباعتبارهما نموذجين "متضادين" في وحدة الكلّ الصوفي و يعكسان في فردانيتهما نموذج الواحد الحق والحقيقة في عنفها وثوريتها وغلوها وتهورها وهدوئها ومسالمتها واعتدالها وانضباطها . وتجدر الإشارة هنا إلى أن المقصود بالتهور والغلو هو تحرر الذات وثورتها على نفسها أولا و قبل كل شئ وباعتباره أسلوب تجسيد الحقيقة . فالتحرر والثورة ينبعان من الحقيقة . والحقيقة هي الكلّ القادر على التجلي بصيغ لا تحصى .

٢١ إن صيرورة الولاية الصوفية هي أحد النماذج الرفيعة لشخصنة المبادئ المتسامية في الأفراد و الجماعة من خلال مطابقة الأرواح المبدعة مع "العقول الفعالة" للثقافة . فالولاية الصوفية هي صيغة الولاء الفردية و المتسامية للحقيقة .

٢٢ لكل ثقافة إسراؤها الخاص بها وباعتباره الصيغة المتسامية لغاياتها العملية . وقد أبدعت الثقافة الإسلامية على نموذج توحيدها واعتدالها الصيغة المتسامية للإسراء المادي والمعنوي (النبوي) حيث حولت إسراء النبي إلى إسراء وجودها التاريخي . وقدمت للجميع نماذجا مثلى في الفلسفة والكلام والتصوف والأدب والفقه والسياسة لمحاكاتها وأعطت للجميع إمكانية التغلغل في الماضي والمستقبل و توليفهما في الإبداع المباشر .

٢٣ تمثل التصوف في مساره التاريخي أحد النماذج التي أبدعتها الثقافة الإسلامية (بالنسبة للمريدين) عن أسماء الله الحسنى . وجسدها بصيغ يصعب حصرها ولكنها صبت جميعا في رفد عوالم الروح المبدع . واكتفي هنا بتحليل نموذجين والأول هو استنطاق كلمة الروح في مثال الإخلاص عند التستري والثاني استنطاق روح

الكلمة في المواقف عند النفريّ . ففي تجربة كل صوفي نموذج للتعبير عن أسراره ووميثال للحقيقة المطلقة لسيرهم جميعا في طريق الحق .

٢٤ يوصلنا جمع وتدقيق آراء التستري إلى إقراره بسبع مقامات هي التوبة والزهد والفقر والصبر والخوف(والرجاء) والتوكل والمحبة . غير أن ذلك يبقى فرضية لها معناها الرمزي المتمثل في أن ارتقاء النفس يستلزم بالضرورة و كما في كل إبداع حق وإرادة النفي الدائم من اجل بلوغ الحقائق .وهذه الحقائق بدورها ليست إلا التجلي الأمثل للإبداع .

٢٥ تروي الكتب الصوفية كيف كان التستري يكثر النظر إلى صلاة خاله محمد بن سوار والذي اضطر مرة لان يقول له :شغلت قلبي عن الصلاة! . ثم استفسر منه أن كان يذكر الله الذي خلقه وفتسائل التستري عن كيفية ذكره وعندما قال له خاله "قل بقلبك عند تقلبك في ثيابك ثلاث مرات من غير أن تحرك لسانك والله معي والله ناظر إلي والله شاهدي" . فإذا سهل يردد ذلك ليال وثم اخذ خاله يزيدها إلى سبع ثم إلى إحدى عشر مرة . وبعد مرور سنة وقال له خاله "احفظ ما علمتك و دم عليه إلى أن تدخل القبر وفانه ينفعك في الدنيا والآخرة" . واستمر على ذلك إلى أن قال له خاله بعد سنين "يا سهل من كان الله معه وناظر إليه وشاهده أيعصيه ؟ أذن إياك والمعصية! عندها اخذ بالخلوة وحفظ القران والصوم وهو ابن ست سنوات وإلى أن شاهد للمرة الأولى سجود قلبه و هو في عمر ناهز الثالثة عشرة . وبحث وقتها عمن يفسر له ذلك إلى أن عثر عليه في عبادان عند الشيخ ابن حبيب العباداني في أجابته الشهيرة عن أن المقصود بذلك هو سجود القلب إلى الأبد . وشكل ذلك مقدمة سلوكه الخاص في تربية الإرادة المبنية وكما يقول الغزالي وعلى مذهب البصريين بتضعيف النفس بالجوع وكسر الشهوات . فقد كان يقتات في بدايته بورق النبق ثم أكل دقاق التين (الذي استمر عليه ثلاث سنين) . ثم ترقى إلى أن اصبح قوته وكما يقول عن نفسه وفي كل سنة ثلاثة دراهم ويأخذ بدرهم دبسا وبدرهم دقيق الأرز و بدرهم سمنا ويخلط الجميع ويصنع ثلاثمائة وستين كرة . و يأخذ في كل ليلة كرة "يفطر عليها" . ثم جعل قوته بعد ذلك خبز الشعير يفطر عند السحر على أوقية كل ليلة بدون ملح ولا أدم . ثم اخذ يفطر كل ثلاث ليال مرة واحدة وثم كل خمسة ثم كل سبعة ثم كل خمس وعشرين . واستمر على ذلك عشرين سنة . ثم ساح في الأرض سنين ورجع بعدها إلى تستر . وهي الحصيلة التي وضعها في طريقته القائلة بان ذرة من أعمال القلوب (مثل الصبر والتوكل والرضا)افضل من أمثال الجبال من أعمال الجوارح وكما في قوله :"علل الأجسام رحمة وعلل القلوب عقوبة" و جعل منها شعاره القائل "الأصل الذي أدعو إليه قولي :اتقوا يوما لا ليلة بعده ووموتا لا حياة بعده!

٢٦ لقد نسقت وسلسلت العبارات المنسوبة للتستري بالشكل الذي يستجيب منطقيا لتجانس الفكرة . و إذا كانت العبارات السابقة من جمع ابن عربي وفان الغزالي أوردها بالشكل التالي "للألوهية سر لو انكشف لبطلت النبوات . وللنبوات سرّ لو انكشف لبطل العلم وللعلم سرّ لو انكشف لبطلت الأحكام" ووفسرها بالشكل الذي يستجيب للمهمات العملية والنظرية لمنظومته الفكرية . وبالأخص تأويل فكرة إفشاء السّر . وطالب بان يفهم كلام التستري "على ما يقدر لا على ما يوجد" .وقرن انكشاف السرّ بكلمة "لو" . أي انه تناولها في إطار "تحييده" ولع العوام فيما لا يعنيها . وهي فكرة لها قيمتها العملية والأخلاقية و قدرتها على تحييد الخلافات المتعلقة بالأمور التي لا شأن للعوام بها مثل قضايا الإلهيات وما وراء الطبيعة وما شابه ذلك . وقد أعطى ذلك لآراء التستري معنى يخدم جمع الهموم العملية وتوحيد الجماعة . أما ابن عربي فقد فسرها ضمن إطار رؤيته عن علاقة الظهور والزوال . انه نظر إلى "لو ظهر" بمعنى "لو زال" . ووضع هذا التأويل اللغوي في

نظراته إلى ماهية الربوبية والألوهية . فالألوهية هي مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله . والمألود يطلبها وهي تطلبه وبينما الذات (الإلهية)غنية عن ذلك . وبالتالي"لو ظهر" (أو زال) هذا السرّ الرابط لبطلت الألوهية وبوصفها درجة أو مرتبة وولم يبطل كمال الذات . (أي بقاء الله معزولا عن العالم) . وينطبق هذا على سرّ الربوبية . فالكون مرتبط وبالله ارتباطا لا انفكاك عنه وكما يقول ابن عربي . ولو تجلى لإنسان هذا الارتباط وعرف من هذا التجلي وجوبه وانه لا يثبت لمطلوبه (وهو الحق) هذه الرتبة ألا به وانه سرّها والذي لو بطل لبطلت الربوبية . وكذلك الحال بالنسبة للنبوة . بمعنى أن بطلانها متعلق ببطلان سترها . إذ لو ظهر سرّ الحق بطل الاختصاص وبما أن النبوة اختصاص (ببعض دون آخر) ولهذا تبطل النبوة ببطلان هذا الاختصاص .

٢٧ تجربة الإخلاص عند التستري هي أولا وقبل كل شئ تجربة الروح المبدع . لأنها تعبر في معاييره عن المواقف الفردية المتراكمة في طريق الإخلاص للحقيقة .من هنا "حصانتها" الثقافية ورزانتها العلمية وبفضل تكثيفها المعنى الحرّ في حكمة الانتماء للكلّ الثقافي (الإسلامي) . من هنا اقتطافها ابعد المعاني وأكثرها خيالا من الكلّ الثقافي ورتبتها في سلسلة التوكيد الدائم على أن المعرفة (الحقة) تثبت بذاتها . كما هو الحال وعلى سبيل المثال في قوله "علامة حب الله حب القران وعلامة حب القران حب النبي وعلامة حب النبي حب السّنة و وعلامة حب السّنة حب الآخرة وعلامة حب الآخرة بغض الدنيا وعلامة بغض الدنيا أن لا يأخذ منها إلا زادا وبلغة للآخرة" . لقد كشف في موقفه هذا عن أن معنى الثبات بالذات هو التلقائية الحية للمواقف والتي يستحيل بناء منطقها الحقيقي خارج "آلية" الثقافة ومعاناة إشكالياتها ومثلها الكبرى .

المحتويات